
فرهنگ
اصطلاحات فلسفی
مُلّاصدرا
دکتر سیّد جعفر سجّادی

فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملّاصدرا

دکتر سیّد جعفر سجادی

تهران ۱۳۷۹

فلسفه

سجادی، سیّدجعفر، ۱۳۰۳ -
فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا / سیّدجعفر سجادی ـ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
۵۳۵ ص.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا. ISBN 964-422-096-X
پشت جلد به انگلیسی: Philosophical Glossary Of Mollā Sadrā
۱. صدرالدّین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. واژگان. ۲. فلسفه اسلامی ـ واژگان. ۳. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان.
B ۱۸۹/۱
۱۳۷۹ ۴۸۲ ص
کتابخانه ملّی ایران ۹۶۲۰ - ۷۹ م



فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملّاصدرا

دکتر سیّد جعفر سجادی

چاپ اوّل: پاییز ۱۳۷۹
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
طراح جلد: پارسوا باشی
شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

◆ چاپخانه: کیلومتر ۴ جاده مخصوص کرج ـ تهران ۱۳۹۷۸
◆ تلفن: ۵ ـ ۴۵۱۳۰۰۲ ◆ نمابر: ۴۵۱۴۳۲۵ ◆ انتشارات: ۴۵۲۵۴۹۵
◆ توزیع: خیابان فردوسی ـ خیابان کوشک ـ شماره ۹۱ ◆ تلفن: ۶۷۱۳۲۶۱

◆ فروشگاه شماره یک: خیابان امام خمینی ـ نبش خیابان شهید میردامادی (استخر) ◆ تلفن: ۶۷۰۱۳۵۹
◆ فروشگاه شماره دو: نشر زلال ـ خیابان انقلاب ـ خیابان ۱۶ آذر ◆ تلفن: ۶۴۱۹۷۷۸
◆ فروشگاه شماره سه: خیابان فردوسی – خیابان کوشک ـ شماره ۹۱ ◆ تلفن: ۶۷۱۳۲۶۱

شابک X ـ ۰۹۶ ـ ۴۲۲ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 422 - 096 - X

مقدمه

معمولاً عادت بنده بر این نیست که در مقدمهٔ کتاب‌هایی که تهیه کرده‌ام شرح‌حال و زندگی علما و دانشمندان را بنویسم، چه آن‌که در مورد دانشمندان نامی و جهانی زندگی‌نامه‌های مفصل نوشته شده است. دربارهٔ مولد و مدفن و استادان و شاگردان آن‌ها در تذکره‌ها، مآخذ رجال نامی و شرح‌حال‌ها زیاد نوشته‌اند. از جمله دربارهٔ ملاصدرا و بنابراین از این بخش از مقدمه صرف‌نظر می‌کنم و به نکات خاصی که مناسب با فرهنگ اصطلاحات فلسفی و کلامی فیلسوف بزرگ ملاصدرا است و بیانگر نکات تاریک تاریخ فلسفه و نه فلاسفهٔ اسلام است بسنده می‌کنم. امید است که در این امر مصاب باشم. نخست عرض می‌کنم که مبهمات و جدال‌ها و اختلاف آرا و عقاید و انظار در مورد متفکران اسلامی عمدتاً مربوط به بخش‌های نظری و الهیات فلسفه است و نه بخش منطق و نه بخش ریاضیات و نه بخش فیزیک یا علوم غریبهٔ کیمیاوی و طب و طبیعیات و مثلاً دربارهٔ محمدبن زکریای رازی اگر سخن هست مربوط به بخش الهیات و اظهارنظرهای کلامی او است در اعلام النبوّة نه درباره دانش او مربوط به طب و کیمیا و علوم عملی او و دربارهٔ ابن هیثم و کتاب مناظر و مرایای او که بخش فیزیک است سخن نیست، دربارهٔ ابوریحان و ریاضیات و نجوم و هیأت او کم‌تر سخن گفته‌اند، ایرادات ابوریحان بر ابن‌سینا هم عمدتاً مربوط به تز فلسفی او است و اظهارنظر او دربارهٔ مسائل فلسفی مربوط به بخش‌هایی از طبیعیات و فیزیک و غیره است با دید متافیزیکی و به عبارت دیگر ایراد ابوریحان بر این امر است که مسائل علمی را با دیدگاه‌های فلسفی نتوان حل کرد و درواقع ایراد او بر متد و روش ارسطو و ابن‌سینا است. او حل مسائل علمی را از راه فلسفی و منطق صوری و به ویژه الهیات ارسطویی نادرست می‌داند و باز از باب مثال بر علوم عملی و ریاضیات نصربن عراق‌ها و خوارزمی‌ها و نوبختی‌ها و همین‌طور علوم طبّی ابن‌سیناها که در عصر و روزگار خودشان مبتکر بوده‌اند ایرادی نیست و مسأله آرا و انظار و عقاید گوناگون و ردّ و نقض‌ها و تکفیر و تفسیق‌ها همه مربوط به بخش الهیات و مسائل کلامی در تمدن اسلامی است. این یک نکته و البته فراموش نکنیم از این رهگذر عارفان و صاحبان علوم ذوقی هم از جنگ و جدال‌ها و طرد و نفی و تکفیر و تفسیق و ضرب و شتم و قتل هم بی‌بهره نبوده‌اند.

حال می‌رویم به سراغ اهل معقول و فلسفهٔ نظری. آن‌چه در طول تاریخ تمدن اسلامی انظار خاص و عام و به‌ویژه مراکز قدرت را متوجه خود کرده است و حوادث مصیبت‌بار به‌وجود آورده است همین بخش از علوم فلسفی است.

هدف مسلمین از فلسفه و منطق چه بوده است

شاید اگر پرسش به این صورت مطرح شود که هدف مسلمین از نقل فلسفه و توجه به آن چه بود و چه می‌بایست می‌بود، بهتر بود. مسألهٔ دیگر این است که هدف دانشمند و طالب فلسفه چه بود و چه می‌بایست می‌بود یا هدف حکام و خلفایی که اقدام به تأسیس مؤسسات این‌سانی کردند چه بود و آیا هدف فیلسوفان و هدف حکام مشوق فلسفه و فیلسوفان متحد بود و یا نه؟ ما هدف فیلسوفان و طالبان فلسفه را صراحتاً می‌توانیم از تعاریفی که برای فلسفه کرده‌اند بدانیم. و بگوییم فلاسفه همان هدفی را دنبال می‌کرده‌اند که مشابه و نظیر آن را بنیان‌گذاران مکتب‌های فلسفی در یونان مانند افلاطون و ارسطو و فیثاغوریان و رواقیان دنبال می‌کردند و آن به‌وجود آوردن یک نظام معقول و پذیرفتنی در تمدن اسلامی بوده است. تعاریف فلسفه به ما چه می‌گوید: تعاریفی که در تمدن اسلامی برای فلسفه شده است به‌نظر می‌رسد که با کمی افزوده شدن و یا کم شدن در الفاظ همان تعاریفی باشد که در مکتب‌های فلسفی یونان زمین شده است. در یونان باستان هر مکتبی برای فلسفه تعریفی داشته است، دیدگاه رواقیان از فلسفه به‌جز دیدگاه فیثاغوریان بوده است. سوفسطائیان و شکاکان هر یک تعریف جدایی از فلسفه داشته‌اند. افلاطون از دیدگاه خود که دارای دید اشراقی بوده است تعریفی دارد و سقراط استاد او تعریفی دیگر و ارسطو شاگرد افلاطون دیدگاه دیگر. این تعاریف متعدد قهری است که همراه با اصول فلسفی مکتب‌های یونانی وارد در تمدن اسلامی می‌شود. علم «باحوال اعیان موجودات علی ما هی فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریه» ظاهراً یک تعریف مشائی است و در فلسفهٔ اسلامی بیش‌تر به این تعریف توجه شده است که بیانگر این معنی است که هدف از فلسفه صرفاً علم‌آموزی است یعنی علم برای علم. البته علم به معنای متافیزیکی آن یعنی امور عامه و الهیات به معنی خاص یا اخص و این تعریف که می‌گوید: «صَیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی» که در کلمات فارابی و ملاصدرا دیده می‌شود گویا یک تعریف گرفته شده از مکتب فیثاغوریان باشد و یا مکتب اخلاقی رواقیان که همان استکمال نفس باشد در جهت علم و عمل و باتوجه کلی به این تعاریف نموده می‌شود که از فلسفه دو هدف عمده مورد توجه بوده است: علم و عمل. و البته عملی که می‌توانست مدنظر فلاسفهٔ الهی باشد همان تهذیب نفس است که هدف فلسفه نخست دانستن حقایق موجودات بود و بعد عمل بر وفق علم و بدین‌طریق بدیهی است که حکمت دارای دو بخش می‌بود. بخش نظری و بخش عملی که بدون تردید بخش عملی حکمت که هدف اصلی آن به‌وجود آوردن یک نظام درست مدنی بود، به‌دنبال بخش نظری آن می‌توانست باشد. در تمدن اسلامی حکمت در هر دو بخش کاملاً موفق بوده است.

به این نکته باید اشاره کنیم که فلاسفهٔ اسلامی کم‌تر به جنبه‌های حکمت عملی یونانیان توجه کرده‌اند و آن‌چه از بخش حکمت عملی یونانیان مورد توجه مسلمین بوده است کلیاتی است مربوط به زیربناهای اخلاق عملی، چرا که احکام فقهی اسلامی و خلقیات عملی آن برای مسلمانان کافی می‌بود.

اشراق، مشاء، عرفان.

از لحاظ نظری مکتب‌های فلسفی که در تمدن اسلامی مورد توجه بوده است بنا بر مشهور دو مکتب مشاء

و اشراق بوده است. منشأ این دو مکتب را به‌طور اصولی یونان باستان می‌دانند. مکتب یا روش فکری ارسطو را که یک روش منظم و منضبط بود، روش مشائی نامیده‌اند و روش فکری افلاطون را که یک روش ذوقی الهامی بود، روش اشراقی نامیده‌اند که البته این روش اشراقی در تمدن یونان منتهی به فیثاغوریان می‌شود که در ریشه و منشأ افکار آنان هم سخن بسیار است. می‌گویند در تمدن اسلامی ابن‌سینا نظام فلسفی ارسطویی را برگزیده است و از اوان نقل و ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی به تمدن اسلامی هیچ یک از اندیشمندان دربست پیرو مکتب افلاطون نبوده‌اند و عمدتاً متوجه افکار و اندیشه‌های نوع مشائی ارسطویی بوده‌اند و تنها فیلسوفی که از اصول فلسفهٔ اشراقی پیروی کرد در قرن ششم شهاب‌الدین سهروردی بود که البته این مطلب به‌صورت کلی و مطلق صحت ندارد و اصولاً هیچ فیلسوفی در تمدن اسلامی مشائی محض و اشراقی محض نبوده است. هرچند گفته‌اند که الکندی و ابن‌رشد کاملاً ارسطویی بوده‌اند و به‌هرحال با بررسی متون و کتب موجود منسوب به فلاسفهٔ اسلامی به این نتیجه می‌رسیم که فلاسفهٔ اسلامی در بخش الهیات اصراری نداشته‌اند که حدود و ثغور مکتب‌ها را مشخص کنند و اصولاً هدف آن‌ها از فلسفه‌آموزی این نبوده است. هدفی که آن‌ها از فلسفهٔ الهی و امور متافیزیکی داشته‌اند به‌وجود آوردن یک نظام درست مدنی براساس علم و عمل بود و تأمین این هدف هم می‌توانست در نظام تفکر ارسطویی محض تحقق یابد و هم نظام تفکر افلاطون و هم در ترکیبی از دو روش اشراق و مشاء و به‌طور مسلم روش تلفیقی و ترکیبی از دو نظام فکری اشراقی مشائی بیش‌تر مناسب با فرهنگ و تمدن اسلامی می‌بود و به همین خاطر بود که فارابی سعی کرده است بین دو نظر دو حکیم ارسطو و افلاطون جمع کند و درواقع این دیدگاه خود فارابی بوده است و او این‌طور می‌خواسته است و امید و آرزوی او این بوده است که بین افکار مشاء و اشراق، صلح و سازش داده شود و شاگرد مکتب او ابن‌سینا هم کم و بیش همین کار را کرده است، قصیدهٔ عینیه او کاملاً نوافلاطونی است و در کتاب اشارات در دو سه نمط کاملاً اشراقی است. شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی هم که زنده‌کننده حکمت اشراقی ایرانی و یونانی است می‌گوید برای استکمال نفس در جهت علم و عمل باید هم به اصول فلسفهٔ بحثی وارد بود و هم در عمل از روح حکمت اشراقی برخوردار بود.

در تاریخ فلسفه و علم نوشته‌اند هنگامی‌که اسلامیان متصدی نقل و ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی به عالم اسلام شدند در تشخیص دقیق انتساب کتاب‌های ترجمه شده از زبان یونانی و سریانی به مؤلفان و به‌وجودآورندگان آن‌ها اشتباهاتی رخ داده است و مثلاً کتاب **تاسوعات** و یا **اثولوجیا** را به‌نام ارسطو ثبت کرده بودند که هیچ همخوانی با اندیشه‌های ارسطو نمی‌داشت و بعدها روشن شد که کتاب **تاسوعات** مربوط به افکار افلاطون و حتی نوافلاطونیان حوزه اسکندریه است و از این‌رو فلاسفهٔ اسلامی در امتیاز روش‌های فکری مشائی و اشراقی سردرگم شدند و همین امر موجب شد که فلاسفهٔ اسلامی افکار آن دو را نزدیک به هم بدانند. این مطلب به جای خود درست است و ما در کتب و متون ملاصدرا هم مشاهده می‌کنیم که مرتب از کتاب **تاسوعات** ارسطو نقل می‌کند اما حقیقت امر این است که هرچند به‌طور ناخودآگاه فلاسفهٔ اسلامی دراین‌گونه موارد اشتباه کرده‌اند و خلط مبحث شده است ولکن این را باید بدانیم که هدف آن‌ها از حکمت الهی و امور عامه فلسفه و حتی امور الهیات خاصه به‌وجودآوردن یک

تمدن عقلی در خدمت به فرهنگ اسلامی می‌بود و در این راه از همهٔ دستگاه‌های فلسفی یونان باستان می‌توان بهره‌مند شد و برای آن‌ها در جهت تحقق این هدف تفاوت نمی‌کرد که تاسوعات مربوط به ارسطو باشد و یا افلاطون و یا نوافلاطونیان و یا حتی رواقیان و فیثاغوریان. لذا ملاحظه می‌کنیم که هیچ‌یک از فلاسفهٔ اسلامی یک دستگاه فلسفی مشخص نداشته‌اند. هیچ فیلسوف اسلامی را نمی‌توانیم مشخص کنیم که دستگاه فلسفی او از کجا شروع می‌شود و به کجا ختم می‌شود. حتی آن‌ها که خواسته‌اند شاگرد مکتب معلم اول باشند و واجد همهٔ علوم عصر و زمان خود باشند مانند ابن‌سینا و فارابی و رقیب ادّعایی آن‌ها ابن‌رشد اندلسی. و بدین‌ترتیب فلسفه در تمدن اسلامی به‌صورت معجونی درآمده بود شبیه به معجونی که فیثاغوریان در یونان باستان ساخته بودند و بخش ذوقی فلسفه هم از همان عصر و زمان ابن‌سینا و به وسیله خود او در دو سه نمط اشارات به‌صورت زیربنای عرفان اسلامی درآمد و اصطلاحات عرفانی ابن‌سینا و تعاریفی که برای آن‌ها در نمط‌های آخر اشارات کرده است کم و کسری از اصطلاحات عرفانی ابوالقاسم قشیری و جنید بغدادی و ابونصر سراج طوسی ندارد. و درواقع ابن‌سینا در حکمت ذوقی اسلامی پیش‌کسوت بر شهاب‌الدین سهروردی بوده است.

مکتب‌های فلسفی در تمدن اسلامی

شاید جای چون و چرا و شک و تردید نباشد که علوم عقلی در تمدن اسلامی در خدمت فرهنگ اسلامی بوده است و برای تحقق همین هدف هم اسلامی‌ها به‌دنبال علوم فلسفی یونانی‌ها رفته باشند و در این بین اگر بتوانیم ابن‌سینا و کندی و فارابی را از متقدّمین صاحب مکتب فلسفهٔ مشاء بدانیم که احیاناً معلم دوم بودن فارابی هم می‌تواند بیانگر همین معنی باشد اما اگر نیک بنگریم و آثار همان بزرگواران را هم بررسی کنیم شبحی از مکتب کلامی اعتزال در آن‌ها دیده می‌شود. در اصل عقل‌گرایی نمی‌توانیم بین مکتب معتزله و نظام معتزلی و ابن‌سینا و فارابی تفاوتی قایل شویم. گفتم در اصل عقل‌گرایی نهایت این‌که مکتب معتزلی که در تمدن اسلامی بسیار هم جنجال‌برانگیز بوده است در عقل‌گرایی آن چنان خشک و بی‌روح است که در هیچ‌یک از تمدن‌های کهن هم سابقه نداشته است و این مکتب با طرح مسائل و ایرادات و اشکالات خاص در زمینه‌های مذهبی و اجتماعی و اصول و فروع عقاید آن چنان عرصه را بر سردمداران حکومتی تنگ کرد که عکس‌العمل آن به‌وجودآمدن حجاج‌بن یوسف‌ها، رشیدها، معتصم‌ها، مقتدرها بودند و وقایع و حوادثی که در نظامات حکومتی شام، بغداد، مصر، اندلس و حتی ایران به‌وقوع پیوست و قیام‌های متعددی که در اعتراض به نظامات حکومتی خلافت‌های اسلامی انجام شد.

و به‌هرحال در تمدن اسلامی همهٔ مکتب‌های فلسفی کار کلامی کرده‌اند و اگر در تعریف کلام بگوییم بحث در حقایق موجودات و مسائل و مبانی عقلی برای ردّ و اثبات مسائل مذهبی است و بالجمله هدف، اثبات مسائل مذهبی است قهراً به این نتیجه می‌رسیم که فلسفهٔ اسلامی عمدتاً به‌جز چند مورد استثنایی رنگ کلام داشته و در مواردی ملفّق از کلام، عرفان و امور عقلی بوده است.

و به‌هرترتیب بعد از ابن‌سینا ما می‌توانیم خواجه نصیرالدین طوسی و ابن‌رشد اندلسی را استثنا کنیم و مابقی مکتب‌ها را مکتب‌های تلفیقی و یا التقاطی به حساب آوریم که عمدتاً مربوط به قرن سوم و چهارم و

اوایل پنجم است. و اهمّ این مکتب‌های تلفیقی اگر بتوان مکتب گفت، مکتب اخوان‌الصفا و خلان‌الوفاء و هم زمان آن‌ها مکتب فلسفی اسماعیلیان است براساس نظریه‌پردازی‌های خاص ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی. در مورد اخوان‌الصفا عده‌ای خواسته‌اند بگویند که آنها هم از نظریه‌پردازان اسماعیلیان بوده‌اند که البته این امر به‌وضوح روشن نشده است اما به‌هرحال یکی از مکتب‌های فلسفی کلامی چشمگیر در تمدن اسلامی که مجمع‌الابحر همه اندیشه‌ها است مکتب التقاطی اخوان‌الصفا است. آن‌ها اصول همهٔ مذاهب را پذیرفته‌اند و از همهٔ مدنیت‌ها بهره‌مند شده‌اند و با استناد به آیات قرآن مجید و روایات، معجون هفت‌جوشی را به‌وجود آورده‌اند که می‌تواند یک مکتب صلح و سازش باشد و اما مکتب فلسفی اسماعیلیان را که پایه‌گذاران آن ابوحاتم رازی داعی الدعات و حمیدالدین کرمانی حجةالعراقین بوده است چنین هدفی را دنبال نکرده‌اند. موقعی که جوهره عامل منصور الحاکم بامرالله خلیفه فاطمی، مصر را فتح می‌کند و سوداهای خاصی را در مغز خود می‌پروراند، حمیدالدین کرمانی را دعوت می‌کند که به عنوان نظریه‌پرداز جناب منصور دست به کار شده و بدین‌ترتیب حمیدالدین کرمانی می‌بایست به هروسیله و طریق جاه‌طلبی‌ها و خودخواهی‌های الحاکم بامرالله را مشروع جلوه دهد و مکتبی بسیار مبهم و در عین حال منسجم برای توجیه خودخواهی‌های خلیفهٔ فاطمی که بنا است تصمیماتش قانون الهی و مفترض‌الطاعه باشد به‌وجود آورد. و این مرد مقتدر و توانا که یکی از مغزهای متفکر تاریخ تمدن اسلامی باید به حسابش آورد، با بندبازی‌های خاص و استفاده از نظام حکمت ارسطویی و افلاطونی وظیفهٔ شاقّ خود را انجام می‌دهد و کتاب راحة‌العقل را به اضافه چندین رسالهٔ دیگر در این باب به‌وجود می‌آورد که بسیار حیرت‌برانگیز است و ادامهٔ همین مکتب بود که سایه‌ای از آن نقل به ایوبیان می‌شود و ده‌ها دانشمند مانند سهروردی‌ها را در کام خود فرو می‌برد و همین طرز اندیشه و شبیه و شبح آن به‌مانند یک مرض مسری به موحدین و ابن تومرت مهدی موعود و بنیان‌گذار آن‌ها سرایت می‌کند و ابن‌رشدها را به کام خود فرو می‌کشد.

این مکتب‌ها به اضافه مکتب کلامی فلسفی حسنی زیدی نظریه‌پرداز مکتب زیدیه که مقارن است با حمیدالدین کرمانی معجون هفت‌جوشی را به‌وجود می‌آورند که ناگزیر همه چیز دستخوش تأویل و تفسیر می‌شود، تأویلات بعید از ذهن. و از آن طرف مکتب دیگری در جهت زهد و عرفان و تقوای اسلامی به‌وسیلهٔ حسن بصری و رابعهٔ عدویه پایه‌گذاری می‌شود که عبدالرحمن سلمی‌ها و جنید بغدادی‌ها و حلاج‌ها آن را تعقیب کرده به صورت معجونی تحویل محیی‌الدین ابن عربی می‌دهند و ابن‌فارض و محیی‌الدین عربی هر یک در جهتی آن را تکمیل می‌کنند و به ویژه محیی‌الدین که خود را مُبَشِّر واقعی دین محمدی می‌داند.

بعد از منصور حلاج که داستان زندگی او واقعاً اسرارآمیز است، ابن‌عربی است. می‌گویند منصور مدعی الوهیت بود و پاره‌ای هم گفته‌اند مدعی مهدویت بود و به هرحال هیچ یک از این ادّعاهایی که به او نسبت می‌دهند در محاکمه‌ای که برای او تشکیل گردید به ثبوت نرسید. می‌گویند جنید بغدادی برای حلاج پیام فرستاد که صراحت در این ادعاها سر تو را به باد خواهد داد و قصد او این بوده است که از این‌گونه ادعاها ما هم داریم لکن عاقل هم هستیم ـ و به هرحال بعد از او ابن‌عربی بود که صاحب مکتب ژرف

عرفانی بود همراه با ادعای مُبشری که در فصوص‌الحکم به این معنی صراحت دارد. مکتب ابن‌عربی از لحاظ گستردگی تا آن روزگار نظیر و مانند نداشته و بعد از او هم هیچ‌یک از سلسله‌ها و مکتب‌های عرفان از لحاظ عرض و طول به پای او نرسیده‌اند. مجموعهٔ همه این‌ها که در سطور بالا به‌صورت رمز و اشاره و بسیار موجز بیان کردیم زیربنای فکری انسانی را پایه‌ریزی کرد به نام صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا با یک فلسفه‌ای که در حکم یک اقیانوس پهناور است به نام حکمت متعالیه و ملاصدرا مولود چنین فرهنگی است با چنین سوابقی تاریخی ـ شخصیت ملاصدرا یک شخصیت استثنایی در طول تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی است.

و اینک به‌طور اختصار متد کار و طرز اندیشه‌های ملاصدرا را در جهت تدوین فلسفهٔ تلفیقی یا التقاطی او تجزیه و تحلیل کرده به مآخذ کار او اشاره می‌کنیم و چون مهم‌ترین اثر ملاصدرا اسفار اربعهٔ او است که گویای همهٔ افکار فلسفی و کلامی و ذوقی او است، به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم. این کار را با بررسی روش او در تدوین اسفار اربعه شروع می‌کنیم و اگر مقتضی بود سایر رسائل او را هم به مناسبت مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

حکمت متعالیه و مآخذ اسفار اربعه

عنوان حکمت متعالیه، عنوانی است که مؤلف کتاب، فیلسوف بزرگ برای کتاب خود برگزیده است که در مطاوی این مقدمه دربارهٔ آن توضیح داده خواهد شد.

بعد از کتاب شفای ابن‌سینا و به طورکلی دستگاه فلسفی ابن‌سینا یکی از امّهات کتب فلسفی مربوط به قرن یازدهم هجری قمری کتاب اسفار اربعهٔ ملاصدرا است که احیاناً در روزگار خود ملاصدرا به اهمیت آن پی‌نبرده بودند. در طول تاریخ استادان بزرگی به مطالعه و تدریس آن پرداخته‌اند که البته تعداد آنان انگشت‌شمار است. آن‌چه مسلم است این کتاب از روزگار قاجاریان به درستی شناخته شد و دانش‌پژوهان به اهمیت آن واقف شدند و در آن روزگار و روزگار بعد هم تعداد افرادی که به بحث و مطالعه و تدریس این اثر بزرگ اشتغال داشته‌اند نادرالوجود بودند یکی به علت آن‌که کتاب عظیم و درک مطالب و نظریات مؤلف بسیار دشوار است و دیگر به واسطهٔ این‌که یک کتاب فلسفهٔ معمولی و در چهارچوب خاصی نمی‌باشد.

در وجه نامیدن آن به اسفار اربعه خود مؤلف در مقدمه گوید: این کتاب را بدان جهت اسفاراربعه نامیدم که سالکان طریق را در سیر و سلوک روحانی خود چهار سفر و یا چهار مرحله است و سالک در مقام سیر و سلوک از بدایت تا نهایت که رسیدن به حقیقت وجود خود است چهار مرحله را باید پشت سر گذارد تا بتواند از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از مقام روح به مقصد اقصی عروج کند و سفر از خلق به‌حق و سفر از حق به سوی حق به‌حق و سفر از حق به سوی خلق به‌حق و سفر از خلق به‌سوی حق به‌حق را طی کند تا به علم شهودی برسد.

در وجه نام‌گذاری کتاب اسفار اربعه به حکمت متعالیه توجیهات بسیار شده است. پاره‌ای از

دانشمندان گویند[1] بدان جهت ملاصدرا حکمت خود را متعالیه نامیده است که به زبانی بالاتر از زبان فلسفهٔ معمولی مشاء و اشراق سخن گفته است. وی تفوق و تعالی آن را به این می‌داند که ملاصدرا برخلاف فلاسفهٔ دیگر محور کل فلسفهٔ خود را بر وجود نهاده است که وجود را اصیل می‌داند و کلیهٔ مسائل فلسفهٔ الهی را با دیدگاه خاص خود در باب اصالت وجود و وحدت آن حل می‌کند. چنان‌که خواهید دید از دیدگاه او همه چیز مراتب وجود است. اسماءالله و صفات و افعال هم مراتبی از وجودند و پاره‌ای دیگر براساس جامعیّت فلسفهٔ ملاصدرا، متعالی‌بودن را توجیه کرده‌اند. که تلفیق بین مشاء و اشراق و آیات و روایات باشد.

خود ملاصدرا در مواردی حکمت متعالیه را با بیانی تلویحی توجیه کرده است. وی در باب معلول اول یا عقل اول و بیان ماهیت آن گوید: معلول اول و هر معلولی عبارت از شؤونات نازله وجودند و وجودشان وابسته به وجود کامل فوق کمال است و این امر و معنی (ج ۱، از سفر اول، ۱۹۳) طبق روش حکمت متعالیه روشن است و اما براساس حکمت شایعه... و بنابراین منظور از حکمت متعالیه حکمت وجودی است. در جای دیگر (ج ۱، از سفر اول، ۳۳۰) بیانی دارد که این معنی را افاده می‌کند که حکمت متعالیه لب و مغز عرفان است و آن شهود وجود است و در جایی دیگر (ج ۱، از سفر سوم، ۱۴) بیانی دارد که مفید این معنی است که حکمت متعالیه حکمتی است ایمانی و نه یونانی که بازگشت آن به حکمت وجودی است.

روش کار و استفادهٔ او از عمدهٔ کتب فلاسفه و عارفان و متکلمان

ظاهراً چنان می‌نماید که فلسفه ملاصدرا تلفیقی است از حکمت ذوقی و بحثی و عرفان و آیات و روایات و از این رو پاره‌ای او را حکیم التقاطی می‌دانند درحالی که درواقع چنین نیست. ملاصدرا از حکمت ذوقی هم از شاخهٔ یونانی آن یعنی اندیشه‌های افلاطون و فیثاغورس و رواقیان و هم از شاخهٔ اسکندرانی آن یعنی اندیشه‌های نوِ نوافلاطونیان و نورواقیان و هم از شاخهٔ ایرانی آن یعنی اندیشه‌های شهاب‌الدین سهروردی از یک سو بهره گرفته است چنان‌که بیاید و از سویی دیگر از اندیشه‌های ارسطو بنیان‌گذار حکمت مشاء و پیروان او در یونان و تمدن اسلامی که وارث کل حکمت مشاء علی‌التحقیق فارابی و ابن‌سینا می‌باشد نیز بهره‌ها برده است و علاوه از سخنان عارفان بزرگی مانند حلاج، بایزید و محیی‌الدین و کسانی دیگر استفاده کرده است و چون فیلسوفی است مسلمان در جهت حکمت ایمانی توجه کامل به مفاد آیات و روایات داشته است ولکن نقل اندیشه‌های بزرگان فلاسفه و عارفان و اهل کلام نه بدین‌معنی است که فلسفهٔ او فلسفهٔ تلفیقی است و بلکه در تمام مباحث غرضش بیان اقوال و آرا است و نه پیروی از آن‌ها. چنان‌که از مباحث مطروحه در کتاب روشن می‌شود، ملاصدرا در هر مبحث نظر خود را نخست بیان می‌کند و سپس به نقل و نقض و یا احیاناً تأیید نظر دیگران می‌پردازد و در مواردی از آیات و روایات در جهت تأیید نظر خود استفاده می‌کند.

۱ـ دکتر مهدی حائری یزدی، مجلهٔ ایران‌شناسی چاپ امریکا، شماره ۴، سال چهار، ۱۳۷۱، ص ۷۱.

حکمای غیراسلامی که مربوط به یونان و صور و حوزه اسکندریه بوده‌اند

ملاصدرا از تعدادی از حکمای یونان نام‌برده و از آثار آنان نقل کرده است به شرح زیر:

۱ـ تالس ملطی.

۲ـ انکساغورس.

۳ـ انباذقلس.

۴ـ هرمس.

۵ـ اسکندر افرودیسی.

۶ـ آغاذاثیمون.

۷ـ سقراط.

۸ـ افلاطون.

۹ـ بقراط.

۱۰ـ جالینوس.

۱۱ـ ارسطو.

۱۲ـ انکسیمانس.

۱۳ـ فورفوریوس.

۱۴ـ فیثاغورس.

۱۵ـ سامسطیوس، حکیم یونانی.

حکمای اسلامی که نام‌شان در اسفار آمده است و از آثار آن‌ها استفاده شده است عبارتند از:

۱ـ شمس‌الدین خسروشاهی یکی از فلاسفه بزرگ عصر خواجه نصیرالدین طوسی که با وی مکاتبات داشته‌اند.

۲ـ محمد ابن زکریای رازی، فیلسوف و طبیب معروف قرن سوم.

۳ـ ابوالمعالی جوینی، استاد ابوحامد غزالی.

۴ـ ابن‌سینا، مهم‌ترین مأخذ اسفار بعد از ابن‌عربی و سهروردی.

۵ـ جلال‌الدین دوانی.

۶ـ بهمنیار، شاگرد ابن‌سینا.

۷ـ سهروردی، شهاب‌الدین.

۸ـ الکندی، یعقوب.

۹ـ خواجه نصیرالدین طوسی، از مآخذ مهم.

۱۰ـ سید صدرالدین شیرازی.

۱۱ـ میرداماد.

۱۲ـ میرسید شریف جرجانی.
۱۳ـ فخر رازی.
۱۴ـ غزالی، محمد.
۱۵ـ فارابی، ابونصر.
۱۶ـ شهرزوری.
۱۷ـ ابن‌کمونه.
۱۸ـ ابوالعباس لوکری.
۱۹ـ شمس‌الدین گیلانی.
۲۰ـ محقق خفری.
۲۱ـ ابوالبرکات بغدادی.
۲۲ـ عبدالمسیح عبدالله حمصی.
۲۳ـ خسروشاهی.
۲۴ـ علامهٔ شیرازی.
و چند تن دیگر از فلاسفه و اطبا.

نام عارفان و صوفیانی که از آثار آن‌ها استفاده شده است:

۱ـ جنید بغدادی.
۲ـ سعیدبن جبیر.
۳ـ سعیدبن مسیب.
۴ـ ابوسعید قرشی.
۵ـ ابوصالح....
۶ـ الواسطی.
۷ـ جلال‌الدین رومی.
۸ـ عطار.
۹ـ حلاج.
۱۰ـ ابن‌عطا.
۱۱ـ ابوسعید خراز.
۱۲ـ ابوسعید ابوالخیر.
۱۳ـ ابوالحسن خرقانی.
۱۴ـ صدرالدین قونوی.
۱۵ـ علاءالدوله سمنانی.
۱۶ـ عین‌القضات همدانی.

۱۷ـ محمود شبستری.

۱۸ـ عبدالله انصاری.

۱۹ـ بایزید بسطامی.

و چند تن دیگر.

نام پاره‌ای از اهل کلام که اقوال و آرای آنان در اسفار نقل شده است:

۱ـ ابوالحسن اشعری.

۲ـ شیخ مفید.

۳ـ هشام‌بن سالم.

۴ـ کعبی.

۵ـ عبدالله سلام.

۶ـ قاضی عبدالجبار.

۷ـ اخوان‌الصفا.

۸ـ جبائی.

۹ـ سید مرتضی.

۱۰ـ حلیمی.

۱۱ـ راغب اصفهانی و شهرستانی.

و چند تن دیگر از متکلمان اولیه.

نام راویان و مفسران و ائمه و حضرت رسول و نحویان:

۱ـ حضرت رسول مکرر نام برده شده‌اند.

۲ـ ابوبصیر راوی.

۳ـ امام صادق.

۴ـ جابربن عبدالله، راوی.

۵ـ دحیهٔ کلبی (جبرئیل).

۶ـ زجاج نحوی.

۷ـ عبدالله بن عباس، راوی.

۸ـ عبدالله بن مسعود، راوی.

۹ـ عبدالله بن سلام، راوی.

۱۰ـ عبدالله بن عمر، راوی.

۱۱ـ معاذبن جبل، راوی.

۱۲ـ مجاهد، مفسر و راوی.

۱۳ـ قیس بن عاصم، صحابی و راوی.
۱۴ـ قتاده، راوی و مفسر.
۱۵ـ علامهٔ حلی، متکلم و فقیه.
۱۶ـ امام علی (ع).
۱۷ـ یوسف‌بن ظبیان از اصحاب حضرت صادق.
۱۸ـ مسلم، راوی و صاحب یکی از صحاح.
۱۹ـ ابومحمد جعفر طوسی، فقیه و متکلم.
۲۰ـ ابن‌بابویه.
۲۱ـ کلینی، راوی و فقیه. صاحب کافی. و ضحاک. و ابراهیم خلیل پیامبر و عیسی علیه‌السلام و سلمان فارسی.
و چند تن دیگر از راویان و اصحاب.

نام چند تن از سلاطین و فلاسفه و قهرمانان ایران‌زمین و پایه‌گذاران پاره‌ای از مذاهب:

۱ـ بوذاسف.
۲ـ ملک تهمورث.
۳ـ کیخسرو مبارک.

نام کتاب‌هایی که در اسفار آمده و از آن‌ها نقل قول شده‌است:

۱ـ هندسه ـ ارشمیدس.
۲ـ منطق شفا.
۳ـ حکمة الفارسیه ـ ابن‌سینا (حکمت علائی).
۴ـ المشارع والمقاومات سهروردی.
۵ـ کتاب الامداعلی الابد ـ ابوالحسن عامری.
۶ـ شرح حکمت‌الاشراق ـ شهرزوری.
۷ـ شرح تلویحات ـ ابن‌کمونه.
۸ـ المقاصد الفلاسفه ـ غزالی.
۹ـ شرح مقاصد الفلاسفه.
۱۰ـ اسئله واجوبه ـ ابوریحان بیرونی.
۱۱ـ کتاب النوامیس ـ افلاطون.
۱۲ـ حاشیه بر تجرید.
۱۳ـ الجمع بین رأیی الحکیمین ـ ابونصر فارابی.

۱۴ـ حواشی فتوحات ـ علاءالدوله.
۱۵ـ حواشی فتوحات ـ صدرالدین قونوی.
۱۶ـ رسالة فی شرح بعض الاحادیث ـ صدرالدین قونوی.
۱۷ـ العروة ـ (یا صدرالدین قونوی و یا علاءالدوله).
۱۸ـ اعتقاد ـ شیخ صدوق.
۱۹ـ شرح فصوص ـ داوود قیصری.
۲۰ـ شرح مقاصد ـ تفتازانی.
۲۱ـ حی بن یقظان ـ ابن سینا.
۲۲ـ رسالة ذهبیه ـ فیثاغورس.
۲۳ـ مسائل المسعودی ـ فخررازی.
۲۴ـ الزبده ـ عین القضاة همدانی.
۲۵ـ ادویه قلبیه ـ ابن سینا.
۲۶ـ عوارف المعارف.
۲۷ـ فاذن ـ افلاطون.
۲۸ـ الکافی ـ کلینی.
۲۹ـ رسالة الحدوث ـ شمس الدین جیلانی.
۳۰ـ شجرة الالهیه ـ شهرزوری.
۳۱ـ سماع الطبیعی ـ ارسطو.
۳۲ـ البهجة والسعاده ـ بهمنیار.
۳۳ـ الفصوص ـ فارابی.
۳۴ـ مصارع الفلاسفه ـ شهرستانی.
۳۵ـ المعتبر ـ ابوالبرکات بغدادی.
۳۶ـ شرح کلیات قانون ـ علامه شیرازی.
۳۷ـ قاطیقوریاس ـ ابن سینا.
۳۸ـ قانون در طب ـ ابن سینا.
۳۹ـ فصوص الحکم ـ محیی الدین ابن عربی.
۴۰ـ المباحثات ـ ابن سینا.
۴۱ـ سلامان و ابسال.
۴۲ـ الحمامة المطوقه.
۴۳ـ حی ابن یقظان.
۴۴ـ تعلیقات مصنف بر حکمت اشراق.
۴۵ـ کتاب تهذیب ـ طوسی.

۴۶ـ قوت‌القلوب ـ ابوطالب مکی.

۴۷ـ الحکمة المشرقیه ـ ابن‌سینا.

۴۸ـ اثولوجیا منسوب به ارسطو. یعنی مترجمین اسلامی آن را به نام ارسطو می‌شناختند در قرون اخیر معلوم شد مربوط به فلوطین است.

۴۹ـ احیاءالعلوم ـ غزالی.

۵۰ـ اشارات ـ ابن‌سینا.

۵۱ـ الافق المبین ـ میرداماد.

۵۲ـ تجریدالاعتقاد ـ خواجه نصیرالدین طوسی.

۵۳ـ تعلیقات ـ ابن‌سینا.

۵۴ـ تلویحات ـ شهاب‌الدین سهروردی.

۵۵ـ حکمة‌العین ـ کاتبی.

۵۶ـ حکمت‌الاشراق ـ شهاب‌الدین سهروردی.

۵۷ـ الرسالة العشقیه ـ ابن‌سینا.

۵۸ـ رسالة الشاردوالوارد ـ علاءالدوله سمنانی.

۵۹ـ الزبدة ـ عین‌القضاة همدانی.

۶۰ـ شرح الهیاکل ـ جلال‌الدین دوانی.

۶۱ـ الشفا ـ ابن‌سینا شیخ‌الرئیس.

۶۲ـ فتوحات مکیه ـ محیی‌الدین عربی.

۶۳ـ فوائد العقاید ـ علاءالدوله سمنانی.

۶۴ـ القبسات ـ میرداماد.

۶۵ـ المباحث المشرقیه ـ فخررازی.

۶۶ـ مفتاح‌الغیب ـ صدرالدین قونوی.

۶۷ـ المواقف ـ شرح مواقف ـ محقق شریف.

۶۸ـ منازل‌السائرین ـ عبدالله انصاری.

۶۹ـ نقدالمحصل ـ خواجه نصیرالدین طوسی.

۷۰ـ الهیاکل ـ شهاب‌الدین سهروردی.

۷۱ـ التحصیل ـ بهمنیار.

۷۲ـ انموذج العلوم ـ جلال‌الدین دوانی.

۷۳ـ الانصاف والانتصاف.

۷۴ـ حکمة الاشراق ـ شهاب‌الدین سهروردی.

۷۵ـ شرح عیون الحکمة ـ فخررازی.

۷۶ـ شرح اشارات ـ خواجه نصیر طوسی.

۷۷ـ شرح رسالة العلم ـ خواجه نصیر طوسی.
۷۸ـ عیون الحکمة ـ ابن‌سینا.
۷۹ـ المباحثات ـ ابن‌سینا.
۸۰ـ مبدأ و معاد ـ ابن‌سینا.
۸۱ـ المطارحات ـ سهروردی.
۸۲ـ الملخص.
۸۳ـ الملل والنحل ـ شهرستانی.
۸۴ـ النجاة ـ ابن‌سینا.
۸۵ـ التفاحه ـ ارسطو.
۸۶ـ الرسالة الذهبیه.
۸۷ـ طیماوس ـ افلاطون.
۸۸ـ لذت والم ـ رازی، محمد زکریا.

استفاده ملاصدرا از دانشمندان و فلاسفهٔ قبل از خود گوناگون است. از پاره‌ای از فلاسفه زیاد نام برده‌اند و قهراً از آن‌ها بیش‌تر استفاده کرده‌اند و از پاره‌ای دیگر کم‌تر به شرح زیر:

۱ـ ابن‌سینا بالغ بر ۳۰۰ مورد در ردهٔ اول است.
۲ـ سهروردی ـ شهاب‌الدین بالغ بر ۷۰ مورد.
۳ـ ابن‌عربی ـ محیی‌الدین بالغ بر ۵۰ مورد.
۴ـ افلاطون بالغ بر ۵۰ مورد.
۵ـ ارسطو بالغ بر ۶۰ مورد.
۶ـ خواجه نصیرالدین طوسی بالغ بر بیش از ۵۰ مورد.
۷ـ فخر رازی بالغ بر ۵۰ مورد.
۸ـ غزالی بالغ بر ۵۰ مورد.
۹ـ ملاجلال دوانی بالغ بر ۳۰ مورد.
۱۰ـ فارابی بالغ بر ۲۰ مورد.
۱۱ـ بهمنیار بالغ بر ۱۹ مورد.

نظر به این‌که اساس تفکر ملاصدرا اصالت وجود و وحدت آن و سریان وجود است در کل شؤون جهان هستی و این طرز اندیشهٔ وجودی را در تمام مباحث اسفار جریان می‌دهد، چنان‌که خواهیم دید ما در این‌جا نام چند تن از فلاسفه و عارفان راکه از لحاظ فکری و اندیشهٔ فلسفی و عرفانی به‌ویژه در مسأله اصالت و وحدت وجود با اصول اندیشهٔ وی شباهت تام دارند می‌آوریم.

ملاصدرا و شهاب‌الدین سهروردی و ابن‌عربی

به طور خلاصه روشن شد که فلسفهٔ ملاصدرا مبتنی بر دو اصل است: اول اصل اصالت وجـود، و دوم: اصل وحدت وجود. و می‌توانیم اصل شدت و ضعف مراتب وجود را هم بدان بیفزاییم یعنی این‌که در عین حال که وجود اصل در تقرر است و آثار خارجی اشیا ناشی از وجود است و نه ماهیت آن، آثار مترتب بر وجود، مختلف است و بنابراین وجودات مختلف‌اند و اختلاف آن‌ها اختلاف ماهیتی نیست و بلکه اختلاف در شدت و ضعف است. مرتبهٔ قوی آثاری دارد مناسب با مرتبهٔ خود و مرتبهٔ ضعیف هم آثاری مناسب با خود دارد. وجود خارجی آثاری دارد، وجود ذهنی و علمی هم با مراتبی که دارد آثاری. این طرز اندیشه را شهاب‌الدین سهروردی در باب نور دارد. وی گوید: (شرح قطب، ۲۸۵) اشیاء به تقسیم اولیه منقسم می‌شوند به نور و ضوء فی نفسه و آن‌چه نور و ضوء فی‌نفسه نیست و خودگوید منظور من از نور، نور مجازی نیست و گوید نور هم یا نور عارضی است و یا نور غیرعارضی که نور مجرد و نور محض است.

شهاب‌الدین از جسم و ماده تعبیر به برزخ کرده است.

روشنی برازخ به نور است و این همان نور عارضی است که برازخ را از جهان تاریک بیرون می‌آورد و روشن می‌کند. نور پاره‌ای از برزخ‌ها زایل نمی‌شود مانند نور خورشید، حیات موجودات به نور است و این نور است که برزخ‌ها را (همان، ۲۸۸) وجود و حیات می‌بخشد.

سهروردی گوید علم و ادراک مربوط به نور است، و موجود ظلمانی نه ذات خود را ادراک می‌کند و نه چیزهای دیگر را (همان، ۲۹۰) هر موجودی که نورانیت آن زیادتر باشد ادراک و علم او کامل‌تر و زیادتر است. و این نور است که ظاهر لذاته و مظهر و ظاهرکنندهٔ غیر خود است (همان، ۲۹۵) نور لنفسه و فی‌نفسه همواره مدرک ذات خود و موجودات دیگر است. وی گوید: حیات عبارت از شیء ظاهر لنفسه است و حیّ یعنی درّاک فعال و بنابراین حیات همان نور است، علم همان نور است.

شهاب‌الدین اختلاف انوار مجرده عقلیه را به کمال و نقص می‌داند (همان، ۳۰۳).

و همان‌طور که ملاصدرا اختلافات وجود را به‌شدت و ضعف و نقص و کمال می‌داند، تنها تفاوت در این است که در وجود، از نظر ملاصدرا مابه‌التفاوت و مابه‌الاتحاد یکی است و به وجود است، سهروردی گوید مابه‌التفاوت به امور خارج از ذات نور است (همان، ۳۰۴).

در نظام آفرینش، نورالانوار اصل است و بقیهٔ انوار طولیه و عرضیه ناشی از نورالانوارند، چنان‌که در باب وجود، وجود حقیقی اکمل و فوق کمال اصل است و مراتب وجود ناشی از فیض اقدس آن وجود تام و کامل است. (همان، ۳۱۶ به بعد). در نظام نوریه شهاب‌الدین سهروردی همه‌چیز و همه جا نور اصل است و جریان دارد، قدرت، حیات، علم، اراده همه نور است: انوار ذاتی و انوار عرضی و مکتسب، در فلسفه وجودی ملاصدرا همه چیز و همه جا وجود است. علم، اراده، قدرت، قوت، فعلیت، صورت، همه وجود و مراتب وجودند. انوار صادرهٔ از نورالانوار هر چه نزدیک‌تر به نورالانوار باشند از لحاظ نوریت قوی‌ترند. در باب وجود نیز ملاصدرا همین را گوید که وجودات هرچه نزدیک‌تر به‌وجودی که علت علت‌هاست باشد وجود آن‌ها کامل‌تر و مؤثرتر است مانند عقول، نفوس و صور مادی و ماده و مرکبات و

بالأخره در مرتبهٔ نازل وجود هیولاست.

بنابراین یکی از پایه‌های حکمت متعالیه ملاصدرا حکمت اشراق است و از این‌رو است که در موارد متعدد بدان استناد جسته است.

منشأ حکمت اشراقی

تاریخ فلسفه به ما می‌گوید پایه‌گذار حکمت اشراقی در یونان زمین افلاطون و فیثاغورس و احیاناً رواقیان بوده‌اند و در حوزهٔ اسکندریه فلوطین یا نوافلاطونیان و در تمدن اسلامی شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۱). شهاب‌الدین می‌گوید: فلسفهٔ بحثی صرفاً به درد تربیت فکری خورده (شرح قطب، ۵ به بعد) و حکمتی که واقعی است حکمت ذوقی است. و فیلسوف واقعی کسی است که هم در حکمت بحثی و هم ذوقی به کمال باشد.

شهاب‌الدین گوید: حکمتی که مورد توجه شریعت است و روایات بدان تشویق کرده حکمت نوری است که فرموده‌اند «العلم نور یقذفه‌الله فی قلب من یشاء» وی این حکمت را (همان، ۱۲) حکمت معمول در سنت ایران باستان می‌داند، وی مآخذ حکمت اشراقی را در یونان به پدر حکیمان (همان، ۱۷)، هرمس می‌رساند و بعد از هرمس، افلاطون و چند تن از فلاسفهٔ دیگر یونان که عیناً ملاصدرا بدان‌ها استناد کرده است. شهاب‌الدین بسیاری از فرمانروایان (همان، ۲۰ ـ ۲۲) ایران باستان مانند کیخسرو مبارک را از پایه‌گذاران حکمت مشرقیه و ملهم به الهامات غیبی می‌داند. ملاصدرا (جلد دوم از سفر دوم، ۲۴۴)، بدون این‌که صریحاً نامی از شهاب برده باشد آن‌چه شهاب‌الدین در باب فیلسوف واقعی گفته است نقل کرده است و از عنوان حکمت خسروانی و ارباب انواع ایران سخن (ج ۲، از سفر اول، ۶۰) به میان آورده است. وی تقریباً از تمام مؤلفات سهروردی نام برده و آن‌ها را مورد استفاده قرار داده است (ج ۱، از سفر ۴، ۳۶۶، ۳۷۲، و اول از سوم، ۶۳، ۱۸۹ و دوم از اول ۱۱، ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۷۵، ۱۹۹، ۲۱۹ و دوم از دوم، ۱۷، ۱۹، و اول از ۴، ۱۷۹) و بیش از پنجاه مورد دیگر.

پایه دیگر کار ملاصدرا استفاده از اندیشه‌های عارفان به ویژه محیی‌الدین ابن‌عربی است. ابن‌عربی بعد از حلاج و بایزید بسطامی و عارفان بزرگ دیگر قرن چهار و پنجم پایه‌گذار مکتبی است براساس وجود. عرفان ابن‌عربی عمدتاً در اطراف وجود دور می‌زند چنان‌که ملاصدرا در موارد بسیار عین عبارات ابن‌عربی را آورده است و ما در این‌جا لبّ و اساس اندیشه‌های ابن‌عربی را می‌آوریم تا روشن شود که ملاصدرا در گذرگاه‌های کلیدی کاملاً متأثر از ابن‌عربی بوده است.

مهم‌ترین کتاب و اثر ابن‌عربی کتاب فصوص است. هدف اساسی فصوص بحث در وجود و بیان وحدت وجود است و رابطهٔ وجود حق با ممکنات، روش فلسفی او جنبهٔ تصویر خیالی براساس رمزیات دارد و نه جنبهٔ دقیق فلسفی نوع مشائیان و حتی اشراقیان.

حرف اساسی ابن‌عربی این است که وجود یکی است و مرتبهٔ تکثر مرتبهٔ اسما و صفات و افعال است که امور اعتباری و شعاعات فیض وجود حق‌اند. وجود قدیمی و ازلی و ابدی است، و دریایی نامتناهی است.

قیصری در مقدمه‌ای که به عنوان کلید فهم فصوص آورده است که نظر واقعی محیی‌الدین است، وجود را از دیدگاه ابن‌عربی تعریف کرده است. «خلاصه آن‌که: وجود از آن جهت که وجود است خود وجود است و نه کلی است، نه جزئی، نه عام و نه خاص و نه چیزی دیگر و اطلاق و کلی و جزئی و عام و خاص از مراتب وجود است (مقدمه، ۵ به بعد) وجود از لحاظ مفهوم، ظاهرترین اشیاء و از لحاظ کُنه مخفی‌ترین است، وجود بذاته محیط به کل اشیاء است و قوام تمام اشیاء به وجود است و به صور گوناگون درمی‌آید، تمام صفات متقابل و متضاد مستهلک در وجود است. وجود یکی است دارای مراتب شدّت و ضعف، خیر محض و غنیّ بالذات است و ادراک همه چیز به‌وجود است، ظاهر بالذات و ظاهرکنندهٔ غیر است، روشن‌کننده ارواح و اجسام است، منبع تمام انوار روحانی و جسمانی است، وجودات ذهنی و خارجی هر دو سایه‌ای از وجود حق‌اند، وجود حق عین اشیاء است در لباس اسما و صفات، ماهیات صور کمالات و مظاهر آیات حق‌اند، وجود مطلق هویت ساری در همهٔ موجودات است و به شرط ثبوت صور علمیه، رب اعیان ثابته است و به‌شرط کلیات مرتبهٔ اسم الرحمن، رب عقل اول و لوح قضا و ام‌الکتاب و قلم اعلی است. کمال همهٔ اشیاء به وجود است، جهان خلق و امر که عبارت از اسما و صفات و افعال حق‌اند بر چند گروه‌اند. همهٔ موجودات خارجی داخل در مظهریت اسم‌الباطن‌اند، علم حق به ذات خود و علم او به موجودات عین ذات او است.

عثمان یحیی در مقدمهٔ تجلیات الهیه ابن‌عربی [1] تحقیق ارزنده‌ای در مسیر فکری ابن‌عربی کرده و گوید: از دیدگاه ابن‌عربی تجلیات وجودی بر وجه کلی در حضرات سه‌گانه به شرح زیر خلاصه می‌شود:

در حضرت ذات (تجلیات وجودی ذاتیه)

در حضرت صفات (تجلیات وجودی صفاتیه)

در حضرت افعال (تجلیات وجودی فعلیّه).

قسم اول تعینات حق است بنفسه لنفسه من نفسه. به‌طور مجرد از مظهر و صورتی که عالم احدیّت نامیده است.

و قسم دوم تعینات حق است بنفسه لنفسه، لکن در مظاهر کمالات اسمائیّه. عالم، این مرتبه را عالم وحدت نامیده است. که مظهر حقیقت وجودیّه مطلقه است از طریق فیض اقدس و قسم سوم تعینات حق است بنفسه لنفسه در مظاهر اعیان خارجی و حقایق عینی که عالم این قسم از تجلیات عالم وحدانیت است که در این مرحله حقیقت وجودیه مطلقه باذات و صفات و افعال از طریق فیض مقدس ظهور می‌یابد یعنی حق در صور اعیان خارجه نموده می‌شود.

ابن‌عربی در فصوص‌الحکم این مظاهر را در عالم تشریع و نه تکوین متمثل در آدم، شیث، نوح و موسی و... می‌داند که سالک باید همهٔ آن مراحل تشریعی را بگذراند.

احدیت، وحدت و وحدانیت عبارتند از عوالم تجلیات وجودی سه‌گانه که مظاهر خارجی متعدد و از لحاظ آثار وجودی متنوع‌اند و همه از دیدگاه محیی‌الدین اسماء الهیه که همان شؤونات وجودند و جهان

۱ـ چاپ تهران، ۱۹۸۸ م.

خلق و امر عبارت از آن‌ها می‌باشند خود آن اسما را صوری است الهی که در علم حق وجود دارند به وجود علمی زیرا که او عالم است به ذات خود به علم ذاتی و عالم به اسما و صفات خود باز هم به همان علم بالذات و به‌ذات و این صور عقلیه از آن جهت که عین ذات‌اند و متجلّی به تعیّن خاص و نسبت معیّنه‌اند **اعیان ثابته** نامیده می‌شوند که فلاسفه کلیات آن صور علمیه را ماهیات و حقایق نامند و جزئیات آن‌ها را هویات نامند.

پس آن‌چه راکه فلاسفه ماهیات گویند وی صور کلیهٔ اسماییه متعین در حضرت علمیه نامد. این صور علمیه به واسطهٔ **فیض اقدس** و تجلی اول به‌واسطهٔ حبّ ذاتی از ذات الهیه فایض می‌شود با تمام اعیان و کمالات ویژه.

محیی‌الدین فیض را دو گونه داند: یکی فیض اقدس و دیگر فیض مقدس که به واسطه فیض مقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلی آن‌ها در علم حاصل می‌شود و به واسطه فیض اقدس آن اعیان ثابته با لوازم‌شان در خارج تحقق یابند.

محیی‌الدین عربی همهٔ عوالم ملکوت، جبروت و ناسوت و عالم مثل را مظاهر و شؤونات وجود می‌داند. وی در باب عالم مثالی که عالم روحانی و از جنس جواهر روحانی و شبیه به جواهر جسمانی است در مقدار و شبیه به جواهر عقلی است در نورانی بودن سخن گفته و آن را حد فاصل و برزخ بین ماده و عقل می‌داند که گویا متأثر از نوافلاطونیان و یا حکمت اشراق شهاب‌الدین شده باشد. این نوع وجود مثالی را خیال منفصل هم نامیده است (قیصری، ۳۰) زیرا از لحاظ غیر مادی‌بودن شبیه به خیال متّصل است. پس همهٔ معانی و ارواح و اجساد را صورتی است مثالی مطابق با کمالات آن که هر یک را نصیبی است از اسم‌الظاهر. در روایت آمده است که حضرت رسول در سدرة‌المنتهی جبرئیل را در حالی مشاهده کردند که شش‌صد بال داشت که جبرئیل در آن مرحله مناسب با آن نموده می‌شود.

ابن‌عربی گوید جهان وجود مشتمل است بر عرش، کرسی، سماوات هفت‌گانه، زمین و آن‌چه در آن می‌باشد. وی معراج را با فرض عالم مثال توجیه می‌کند که حضرت رسول (ص) در آن عالم مثالی آدم را در آسمان اول و یحیی و عیسی را در آسمان دوم و یوسف را در آسمان سوم و ادریس را در آسمان چهارم و هارون را در آسمان پنجم و موسی را در آسمان ششم و ابراهیم را در آسمان هفتم ملاقات و مشاهده فرمودند.

وی گوید این صور محسوسه سایهٔ این صور مثالیه است و از این راه است که مؤمن به‌فراست خود احوال بندگانی را دریابد و ارباب کشف و شهود متصل به آن عالم شوند و هرچه بخواهند از آن عالم می‌گیرند.

ابن‌عربی جهان را صورت حقیقهٔ انسانیت می‌داند و حقیقت انسانیت را ظهوراتی است در عالم به طور تفصیل و ظهوراتی است در عالم انسانی به‌صورت اجمال. وی حقیقت محمدیه را خلافت حقیقی و قطب‌الاقطاب می‌داند که مرحلهٔ کمال انسانیت است که حاوی مقام نبوت و رسالت و ولایت است.

ترتیب سیر و سلوک عرفانی ابن‌عربی بر این اساس است که سالک در مظهریت‌های گوناگون سیر کرده خصایل و صفات هر یک از مقامات را احراز می‌کند و به عبارت دیگر ابن‌عربی به مانند اخوان‌الصفا

دین را یکی و شرایع را گوناگون می‌داند، شارعین شرایع هر یک در تهذیب اخلاق و رساندن انسان‌ها به کمالات معنوی سهمی را ایفا کرده‌اند که سهم اعظم ویژهٔ خاتم پیامبران است و بنابراین سالک باید همهٔ مراحلی را که انبیا مأمور به ابلاغ آن بوده‌اند بگذراند و لذا ملاحظه می‌شود که فصوص او بیانگر این مراحل است که از فصّ آدمیت شروع می‌شود و به فصّ فردیت فی کلمهٔ محمدیت خاتمه می‌یابد، از نظر او همه واضعین شرایع مانند شیث، نوح، ادریس، ابراهیم، اسماعیل، یعقوب، یوسف، هود، صالح، شعیب، لوط، سلیمان، داوود، یونس، ایوب، یحیی، زکریا، الیاس، لقمان، هارون و موسی هادیان بشر و معالجه‌کنندگان امراض روحانی بوده‌اند.

این آثار وجودی از مرتبهٔ واحدیت صادر و به وحدانیّت ظاهر و باز هم به وحدانیّت بازمی‌گردند. ابن‌عربی وجود را از مقولهٔ مطلق لابشرط می‌داند که با هر شرطی جمع می‌شود و در وجود او دوئیت و کثرت نیست لکن فیلسوف یا عارفان دیگر وحدت وجودی وجود را واحد و موجود را متکثر می‌دانند.

متکلمان در باب خلقت، خلق را فعل الهی خارج از محیط الوهیت می‌دانند و کاری به تفکیک مرتبهٔ ذات و صفات و افعال ندارند. ابن‌عربی خلق را از آثار تجلیات وجودی فعل می‌داند و به عبارت دیگر خلق به نزد ابن‌عربی تجلیات فعلی ذات خداست در مظاهر کون و وجود و تجلیات افعال به مانند تجلیات ذات. هر دو بر محور الوهیت دور می‌زنند و هیچ چیزی خارج از دایرهٔ الوهیت نمی‌باشد و هیچ چیزی خارج از دایرهٔ مطلق نیست و به دایرهٔ معرفت نیز پیوسته است. در نظر او تجلیات مبدأ معارف است، معارف حسّی یا فکری و یا روحی.

وی تجلیات را به‌منزلهٔ صور جاوید یا حقایق ازلیه می‌داند که بر آینه دل شعاع می‌اندازد و سبب معرفت می‌شود و بالجمله بین وجود و معرفت رابطه‌ای محکم است. قلب و عقل در انسان همه چیز است. وجود آن دو با معرفت یکی است.

تجلی از دیدگاه او آن چیزی است که از انوار معرفت برای قلب کشف می‌شود. پس معرفت انکشاف حقایق اشیاء است. نور واسطهٔ بین وجود و معرفت است. و تجلیات نورالانوار موجب کشف حقیقت مطلقه می‌شود.

و این است خلاصه اندیشه ابن‌عربی که از لحاظ دستور عملی آن در فتوحات مکّیه پیاده شده است و صدرالدین شیرازی در موارد متعدد از اسفار اربعه مورد بررسی و گاه نقد قرار داده است (← اسفار، ج ۲ از سفر اول ۳۳۷، ۳۵۷ و ج ۲ از سفر سوم ۱۸۱، ۳۲۸، ۳۳۰، و ج ۲ از سفر اول ۳۲۹، ۳۳۵، و ج ۲ از سفر چهارم، ۱۴۰).

سید حیدر آملی و ملاصدرا

به‌طور قطع یکی از مآخذ کار و الهام‌بخش ملاصدرا در باب اصالت و وحدت وجود آثار سید حیدر آملی است از جمله کتب مورد استفاده ملاصدرا، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار سید حیدر آملی بوده است.

علاوه بر این‌که پایه اصالت وجود و وحدت آن بعد از ابن‌عربی در آثار سید حیدر به وضوح دیده می‌شود ملاصدرا در سبک تأویل آیات و احادیث از وی پیروی کرده است (جامع‌الاسرار، ۱۶۰ ـ ۱۶۵).

سید حیدر گوید «فالوجود الحقیقی لایکون الاالحقّ» (همان، ۱۷۶) و کل شئ هالک الا وجهه. و اعلم ان ظهور الحق فی صورالوجودات بعینه ظهوره الواحد فی صورالاعداد. (همان، ۱۹۰) فکذلک الوجود اوالحق اذا تقید بقیدٍ سُمِّیَ به کما سُمِّیَ اولاً بالعقل ثم بالنفس، ثم بالفلک، ثم بالاجرام، ثم بالطبایع، ثم بالموالید و امثال ذلک. عین مراتب وجود ملاصدرا را بیان می‌کند که از مبدأ فیض در لباس مفارقات عقلی و نفسی و اجرام فلکی و طبیعی تجلی می‌کند. وی گوید: در واقع نفس، عقل، اجرام و غیره همه شؤونات خداوندند. و همهٔ این‌ها اسمای حق‌اند. در باب توحید وجودی (همان، ۲۱۶) بحث دقیقی دارد.

لکن باید اشاره کنم که سید حیدر در مسأله نور از شهاب‌الدین سهروردی کاملاً متأثر است که گوید نور نامی از نام‌های خداوند است و به اعتبار شدّت ظهورش و ظهور اشیاء به وسیلهٔ آن خود را نور نامیده است (آیه نور) زیرا وی در مظاهر آسمان‌ها و زمین ظهور کند. (همان، ۲۵۸).

و سپس به تفسیر آیهٔ نور به سبک خاص به خود پرداخته است. چنان‌که ابن‌سینا و بسیاری از عارفان درصدد تفسیر فلسفی و عرفانی این آیه برآمده‌اند. و گوید: نورالسموات والارض یعنی مظهر آسمان‌ها و زمینی. آیاتی از قرآن مجید که حاوی کلمه نور است بیاورده و تفسیر کرده است درست به مانند ملاصدرا، سید حیدر در تعریف ظل و نور از سهروردی متأثر است بدون این‌که نام او را برده باشد (همان، ۲۶۱).

بررسی کتاب نقدالنقود: اصل اول. در بحث از وجود و اطلاق و بداهت آن می‌باشد.

خلاصه این مبحث این است که وجود مفهومی، غیر از وجود بحت و محض است که ذات خداوند است (۶۲۶) بیان او در باب ظهور وجود در مظاهر و مراتب تکثرات عین بیان ملاصدرا است با کمی تفاوت در عبارت و بنابراین ملاصدرا در این باب کاملاً متأثر از سیدحیدر شده است.

وی در باب جعل گوید: قوابل و حقایق مطلقاً به جعل جاعل نمی‌باشد یعنی حقایق ممکنات و ماهیات معدومه و اعیان ثابته که به‌نام مظاهر الهی نامیده شده‌اند به جعل جاعل نیست و همهٔ آن‌ها بازگشت به حقیقت حق و شؤون ذاتی او می‌کنند (همان، ۶۸۰) و این همان بیان ملاصدرا است در مراتب وجود.

در تعریف نور گوید: ظاهر بالذات و ظاهرکنندهٔ غیر است (همان، ۶۹۰).

در تعریف هیولی گوید: چیزی است که قابل تمام صور و اشکال و فعل و انفعالات است. (همان، ۶۹۱).

در باب ظهور حق در صورت‌های موجودات (همان، ۷۰۱) بحث مفصلی دارد.

سید حیدر گوید وجود منقسم به دو قسم می‌شود، وجود فی‌ذاته و وجود من غیره که موجوداتی که وجودشان از غیر باشد وجود آن‌ها عاریتی است. من حیث ذات عدم‌اند و من غیره موجودند، پس موجود حقیقی خداوند است که به نور و وجود نامیده شده است و وجود او وجود حقیقی است. (همان، ۲۶۴).

سید حیدر تقریباً برای آیهٔ نور همان تفسیری را کرده است که شهاب‌الدین سهروردی.

سید حیدر در باب توحید ذاتی و صفاتی و افعالی و نحوهٔ بیان آن به طور قطع پیش‌کسوت ملاصدرا است و در تمام موارد مسألهٔ وجود حقیقی و وحدت آن را مطرح کرده است و از آن راه مسائل مربوطه را حلّ و فصل کرده است. (همان، ۴۷۷).

محمود شبستری

در منظومات شیخ محمود شبستری مسأله اصالت و سریان وجود تقریباً به همان صورتی که ملاصدرا توضیح داده‌اند آمده و در مواردی بیان شبستری روشن‌تر از بیان ملاصدرا است.

به هر موجی هزاران دُرّ شهوار — برون ریزد ز نقل و نصّ اخبار
هزاران موج خیزد هر دم از وی — نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی
وجود علم از آن دریای ژرف است — غلاف دُرِّ او از صوت و حرف است



تنِ تو ساحل و هستی چو دریاست — بخارش فیض و باران علم اسما است
خرد غوّاص آن بحر عظیم است — که او را صد جواهر در گلیم است
وجود آن جزودان کز کل فزون است — که موجود است کلّ وین باژگون است
بود موجود را کثرت برونی — که از وحدت ندارد جز درونی
وجود کل ز کثرت گشت ظاهر — که او در وحدت جزو است ساتر
چو کل از روی ظاهر هست بسیار — بود از جزو خود کم‌تر به مقدار



عدم مانند هستی بود یکتا — همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظهور اختلاف و کثرت آن — شده پیدا ز بوقلمون امکان
وجود هر یکی چون بود واحد — به وحدانیت حق گشت شاهد



وجود اندر کمال خویش ساری است — تعیّنها امور اعتباری است



شارحان ابن‌عربی و تأثیر آن‌ها در ملاصدرا

پیروان ابن عربی که عمدتاً بر آثار وی شرح‌هایی هم نوشته‌اند عبارت‌اند از:

صدرالدین قونوی (م ۶۷۳) که عمدتاً افکار و عقاید عرفانی خود را از ابن‌عربی گرفته است. وی از نخستین عارفانی است که عرفان ابن‌عربی را شرح کرده و ترویج نمود و احیاناً عرفان ابن‌عربی از طریق وی به فرهنگ و ادب ایران‌زمین راه یافته باشد. از جمله آثار او است: **تأویل سورة الفاتحه**، **مفتاح‌الغیب**، **نصوص**، **فکوک** و غیره.

فخرالدین عراقی یکی از شاگردان صدرالدین قونوی است (م ۶۸۸) کتاب **لمعات** عراقی خلاصه‌ای از **فصوص الحکم** ابن عربی است. دیگر از پیروان ابن‌عربی سعیدالدین فرغانی (م ۷۰۰) عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۵) و مهم‌تر از وی داوود قیصری است (م ۷۵۱) و دیگر از مروجان افکار ابن‌عربی سید حیدر آملی است (م ۷۸۷) صاحب کتاب‌های **نقدالنقود فی‌معرفة الوجود** و شرح بر فصوص به نام **نصّ‌النصوص**.

و دیگر عزیزالدین نسفی عارف وحدت وجودی و عبدالکریم جیلی (م ۸۱۱) و شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۸۳۴) برای مزید اطلاع از نظام اندیشهٔ این عارفان که همهٔ آن‌ها پیرو اصالت و وحدت وجود بوده‌اند به آثار آن‌ها مراجعه شود. و در این‌جا باید به‌طور اجمال اشاره کنم که ملاصدرا در پاره‌ای از مباحث فلسفی در باب عشق، معاد و سریان وجود و طبیعت ساریه در باب حرکت جوهریه و غیره از فلاسفهٔ دیگر استفاده کرده است و نامی از آن‌ها به این عنوان نبرده است. در این باب مقاله‌ای نوشته‌ام که در مجلهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شماره سه، سال نهم ۱۳۴۱ به چاپ رسیده است.

قرآن مجید و ملاصدرا

یکی از مآخذ مهم کار ملاصدرا قرآن مجید است و می‌دانیم و در مآخذ اصطلاحات فهرست کرده‌ام که ملاصدرا سوره و آیات خاصی از قرآن مجید را تفسیر کرده‌اند، تفسیری مطابق ذوق خاص خود که بسیاری از اصطلاحات خاص ملاصدرا مأخوذ از قرآن مجید است و در مرتبه‌ای، از روایات. علاوه بر تفاسیر خاصی که ملاصدرا دارد در کتب و رسایل فلسفی خود به مناسبت‌ها از آیات قرآن استفاده کرده است از جمله در *اسفار اربعه*.

در تأویل آیات و روایات

استفاده از آیات و روایات در فلسفه و علوم عقلی از همان‌ابتدای نقل و ترجمه علوم فلسفی کم و بیش در بین فلاسفه معمول گردید. به‌ویژه فلاسفه‌ای که بخشی از فلسفه را اختصاص به مباحث مربوط به معاد و حشر و نشر قرار داده‌اند و درواقع به بخشی از فلسفه جنبهٔ کلامی دادند و اصولاً بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی، اهل کلام و جدال‌های کلامی هم بوده‌اند و به‌هرحال کم‌تر متن فلسفی یافت می‌شود که در آن‌ها از آیات و روایات استفاده نشده باشد و این امر یعنی استفاده از آیات و روایات در قرن چهارم در علوم عقلی شدت پیدا کرد تا آنجا که اخوان‌الصفا یکی از مآخذ فلسفه و علوم خود را کتب آسمانی قرآن مجید و تورات و انجیل قرار دادند و از آن پس این امر به شدت دنبال گردید، مباحث عرفان اسلامی و همین‌طور کلام اسلامی ماهیةً مربوط به آیات و روایات است و توجیه و تأویل و تفسیر آن‌ها و به‌هرحال ملاصدرا در بسیاری از موارد به آیات و روایات و احادیث قدسی استناد کرده است و آن‌ها را مورد تأویل و تفسیر قرار داده است. هرچند خود ملاصدرا قبول ندارد که متوسل به تأویل شده است و روایتی نقل کرده است که قرآن را بطن‌هاست که راسخان در علم از بطون آن آگاهند و بدین‌ترتیب آن‌چه از آیات و روایات استفاده کرده است تفسیر می‌داند و نه تأویل نهایت تفسیر باطن آیات و روایات.

و به‌هرحال ملاصدرا در کتاب *اسفار اربعه* متجاوز از هزار آیه از قرآن مجید و بیش از دویست حدیث را در موارد مختلف به مناسبت مبحث ذکر و تفسیر کرده است که ما تعداد محدودی از آن‌ها را با ذکر مورد می‌آوریم تنها به منظور روشن شدن طرز برداشت وی از آیات و روایات. (جلد اول از سفر سوم ۲۶۳).

و عنده مفاتح‌الغیب لا یعلمها إلّا هو.

گوید مفتاح و مفاتیح صورت‌های تفصیلی است و غیب مرتبهٔ ذات بحت است که مقدّم بر این تفاصیل

است و منظور حقیقی آن است که خداوند در مرتبهٔ احدیت همهٔ اشیاء را مشاهده می‌کند. (جلد اول از سفر سوم ۳۹۴).

یمحواللّه ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب.

ام‌الکتاب امام مبین و لوح محفوظ است از محو و منظور کتاب محو و اثبات، نفوس فلکی است و لوح محو و اثبات نفوس منطبعهٔ فلکیه است به‌قولی و لوح محفوظ علم حق است. که فرمودند «لا رطب ولا یابسٍ الا فی کتاب مبین» (ج ۱ از سفر دوم، ۳۴۵).

در باب تعریف جوهر و این‌که جواهر عبارت از موجودات قائم به‌ذات‌اند و نیازی به موضوع ندارند آورده است: وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً و بنینا فوقکم سبعاً شداداً و بالجمله خلقت زمین و آسمان و این‌که علت وجودی و هم غایت همهٔ موجودات ذات خداوند است «وهوالاول و الآخر والظاهر والباطن و هو بکلّ شیٔ محیط» (همان، ۲۴۶).

(ج ۳ از ۱، ۵۰۳) والصافات صفاً فالزاجرات زجراً، فالتالیات ذکراً فالسابقات سبقاً، فالمدبّرات امراً. این آیات را در مقام تقسیم علما برحسب معرفت و کمال آن‌ها ذکر کرده است و این‌که هر یک از این آیات اشاره به مرتبه‌ای از وجود است که هر گروهی به یک مرتبه از مراتب وجود نایل شده‌اند. و اِن من شیٔ الا عندنا خزائنه (همان، ۲۴۶) که تمام مراتب وجود و کمالات فیوضات در خزاین حق است و گفته‌اند که حقایق کلیهٔ موجودات در عالم امر و قضای الهی است. (ج ۱ از ۴، ۱۲۶)

(ج ۱ از ۳، ۳۹۷) روایت، ما رأیت شیئاً الّا و رأیت‌الله قبله و بعده. در مقام بیان این‌که همه چیز مظهر حق است.

(ج ۱ از ۳، ۲۹۵) فی کتاب مکنون لا یمُسهُ الّا المطهّرون (۲۹۶) انّ کتاب‌الأبرار لفی علّیین و انّ کتاب الفجّار لفی سجّین. که منظور از کتاب نفوس انسانی است. نفوس طاهره ابرار و نفوس دنسه فجار.

(ج ۱ از ۳، ۳۰۲) ولو ان ما فی‌الارض من شجرة اقلام والبحر یَمُدُّهُ من بعده سبعة ابحر لما نفدت کلمات‌الله. که موجودات در طبقات مختلف کلمات حق‌اند. کلمات تامات عالم عقول مجرده‌اند و کلمهٔ طیب نفوس طیّبه و اعمال صالحه است. و الیه یصعدالکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه (همان، ۳۰۵) و تمت کلمة ربک ـ تأویل به اعیان ثابته شده است. و کلمته القاها الی مریم و روح منه (ج ۱ از ۴) کلمه در این‌جا تأویل به نفس شده است.

(ج ۱ از ۳، ۱۴) اولم یکف بربّک أنّه علی کل شیٔ شهید ـ قل هذه سبیلی ادعو الی‌الله علی بصیرة (همان، ۲۶) شهدالله انه لا اله الا هو. این آیات را در مقام بیان برهان صدیقان در اثبات ذات و توحید خداوند آورده است. و مستند برهان مزبور قرار داده است. روایت: ارض الجنة الکرسی وسقفها عرش الرحمن (ج ۱ از ۳، ۳۰۴).

السابقون السابقون (ج ۱ از ۳، ۳۹۵) در مقام بیان مراتب آفرینش که السابقون السابقون عقول مجرده‌اند. ولا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون (همان، ۳۹۵) که ملائکه مقربین که نفوس فلکیه‌اند به امر خداوند کار خود را بدان‌سان که مقرر شده است انجام می‌دهند.

قل اعوذ برب‌الفلق من شرِّ ما خلق (ج ۱ از ۳، ۳۷۹) خیرات منسوب به حق و شرور منسوب به بندگان

است.

حدیث قدسی ـ کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و یده الّذی بها یبطش و رجله الذی بها یمشی ـ (ج ۱ از ۳، ۳۷۸) در مقام بیان این‌که نفس در عین وحدت همهٔ قوت‌ها است.

اعرفکم بنفسه، اعرفکم بربّه (ج ۱ از ۴، ۳۰۶) که در باب شرف و تقرب آن می‌باشد. و لقد خلقنا الانسان فی‌احسن تقویم (ج ۱ از ۴، ۳۰۴) که احسن تقویم نفس ناطقه است یعنی این روح مجرد است که آن را زیبا کرده و به‌مرتبه احسن تقویم صعود داده است.

و ثم انشأناه خلقاً آخر (ج ۱ از ۴، ۳۰۳ ـ ۳۰۴) که همان نفس و روح مجرد باشد که خلق دیگر است.

یُحبُّهم و یُحبُّونه (ج ۲ از ۳، ۱۸۳) حکایت از عشق اکبر و عشق به حق دارد که معشوق حقیقی تمام موجودات است.

و ان من شیءٍ الا یسبّح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم ـ و هو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محیط ـ (ج ۲ از ۳، ۱۵۳) در بیان این‌که همهٔ موجودات عاشق حق‌اند و سیر الی‌الله کنند و او را تسبیح نمایند. انا هدیناه السبیل اما شاکراً واما کفوراً (ج ۲ از ۳، ۱۳۲) در بیان حرکات ارادی و افعال اختیاری.

یوم یشهد علیهم السنتهم و ایدیهم و ارجلهم بما کانوا یعملون (ج ۲ از ۴، ص ۵) نور، ۲۴ که در مقام بیان تجسّم اعمال است.

(ج ۲ از ۴، ۴ و ۵) و جعل منهم القردة والخنازیر (مائده، ۶۵).

ما من دابة فی‌الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرّطنا فی الکتاب من شئ (اعراف، ۳۸).

(ج ۲ از ۴، ۱۶۶) فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین (اعراف، ۱۶۶) در مقام بیان مسخ سیرت و درون انسانها و نفوس خبیثه.

(ج ۱ از ۴، ۳۲۱) روایت نبوی. القلوب اربعة. قلب اجردا فیه سراج یزهر فذلک قلب المؤمن و قلب اسود منکوس فذلک قلب الکافر و قلب مربوط علی علاقة فذلک قلب المنافق و قلب مُصّفح فیه ایمان و نفاق فمثل الایمان فیه مثل البقلة یمدُّها الماء الطیّب و مثل النفاق فیه کمثل القرحة یمدُّها القیح والصدید و... در مقام بیان سیرت و درون انسان‌های خوب و بد و مسخ درون منافقان و کفار.

(ج ۱ از ۴، ۳۱۲) خلق‌الله صورهم علی صور بنی‌آدم و ما نزل ملک من السّماء الّاومعه واحد من الروح ـ در باب خلقت ارواح و ملائکه.

(ج ۲ از ۴، ۱۳۹) لولا انّ الشیاطین یحومون علی قلوب بنی‌آدم لنظروا الی ملکوت السماء. در مقام بیان این معنی که انسان‌ها قابلیت دارند که حقایق را مستقیماً از ملکوت اعلی دریابند. نهایت موانع و حجب نفس اماره آن‌ها را از شهود حقایق مانع می‌شود.

(ج ۲ از ۴، ۱۴۳) عَلَّمه شدیدالقوی. که منظور جبرئیل است.

(ج ۲ از ۴، ۱۵۲) ان فی‌الجنّة سوقاً یباع فیه الصور. که سوق (بازار) عبارت از لطف الهی است که منبع قدرت است.

(ج ۲ از ۴، ۲۲۷) یحشر الناس علی صورنیّاتهم. یحشر بعض الناس علی صورة یحسن عندها القردة والخنازیر ـ بیان تجسّم اعمال.

(ج ۲ از ۴، ۲۹۹) و لقد ارسلنا رسلنا بالبيّنات و أنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ـ در مقام بیان این امر که میزان عبارت از احکام الهی و قرآن است.

(ج ۲ از ۴، ۲۹۸) و نضع موازين القسط ليوم القيامة ولا تظلم نفس شيئاً.

والوزن يومئذٍ الحق... در مقام بیان این‌که میزان حق و باطل احکام الهی است.

(ج ۱ از ۳، ۲۹۹) ان لله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لو كَشَفها لَأحرَقت سبحات وَجهه كما انتهى اليه بصره. در مقام بیان این معنی است که معلولات مترتبه در نظام خلقت بین بنده و ذات حق حجاب‌اند و هزارها حجاب از نور و ظلمت بین بنده و خداوند وجود دارد و اگر کسی نه از ورای حجاب بخواهد به‌حق بنگرد مضمحل خواهد شد چنان‌که حضرت موسی، و مراد از حجاب‌های نوری عقول مجرّده مترتب در وجودند که در تجرّد و نوریّت مختلف‌اند.

و همان‌طور که تذکر دادم بیش از هزار آیه از قرآن مجید و بیش از دویست حدیث در مجموع چهار مجلد اسفار آمده است که مورد تأویل قرار گرفته است که ما صرفاً به عنوان نمونهٔ طرز اندیشه ملاصدرا چند آیه و حدیث را یادآور شدیم و باز تذکر می‌دهم که ملاصدرا این توجیهات را تفسیر باطنی قرآن مجید می‌داند و نه تأویل.

محوریت وجود در فلسفهٔ ملاصدرا

ملاصدرا وجود را در تمام موارد و مباحث فلسفی جریان داده و به عنوان یک محور یا اهرم از آن استفاده کرده است، تقریباً در تمام مباحث که به‌طور خلاصه به مواردی اشاره می‌کنیم.

۱ـ در باب اتحاد عاقل و معقول و علم. گوید: علم عبارت از وجود شیء است بالفعل (ج ۳ از ۱، ۳۵۴) و بلکه عبارت از وجود شیء مجرد از ماده است اعم از آنکه این وجود، وجود لنفسه باشد یا لشئ آخر. و نیز گوید (ج ۱ از ۳، ۱۵۵) همان‌طور که قوی‌ترین موجودات وجود واجب است قوی‌ترین علم‌ها علم واجب است. و در جایی دیگر گوید (ج ۱ از ۳، ۱۵۱) حضور و شهود از لوازم وجود است که شهاب‌الدین گوید: از لوازم نور است.

و در جایی دیگر گوید: (ج ۱ از ۳، ۱۵۰) زیرا علم نوعی از وجود است و علم و وجود یک چیزند و هر چیز که وجودش قوی‌تر باشد علم شهودی حضوری او قوی‌تر است. و وجود دو گونه است: وجود ادراکی و وجود غیرادراکی (همان، ۱۵۱) و گوید: علم مانند وجود گاه اطلاق بر امر حقیقی شود و گاه بر معنای انتزاعی نسبی مصدری (همان، ۱۵۰)

در جایی دیگر گوید (ج ۳ از ۱، ۲۸۰) علم نه تنها وجود است و بلکه وجود بالفعل است و بلکه وجود بالفعل غیرمشوب به ماده و عدم است و هر اندازه از عدم مبرّی باشد شدت علمیت آن زیادتر است.

در جایی گوید (ج ۳ از ۱، ۳۸۲) علم نفس وجود غیرمادی است و مانند وجود ذی مراتب است، تمام مراحل ادراک و احساس و توهم و تخیل مراتبی از وجودند.

۲ـ در باب فاعل و اقسام چهارگانه آن گوید (ج ۲ از ۱، ۲۳۵) فاعل حقیقی که مبدأ همه کمالات است وجود واجب است و غایت همهٔ فاعل‌ها و معشوق و مشوق آن‌ها (همان، ۲۳۶) وجود حق است. همه

علل و معلولات (همان، ۲۴۵) و فاعل‌ها و حرکات و خروج از قوت‌ها و فعل‌ها برای نیل به وجود است و تمام موجودات به عشق غریزی به سوی وجود حرکت می‌کنند.

و در جایی گوید (همان، ۱۵) قوت فعلی گاه مبدأ وجود است و گاه مبدأ حرکت است و منظور فلاسفهٔ الهی از فاعل، مبدأ وجود است «و کان وجودالفاعل الاول یقتضی تکمیل الماده بوجودها فی هذا العالم».

۳ـ در باب اراده، قدرت و صفات دیگر (ج ۱ از ۳، ۳۳۶) گوید همهٔ این‌ها نحوی از وجود است و قوت و ضعف آن‌ها تابع قوت و ضعف وجود است. در جای دیگر (همان، ۳۳۵) گوید علم، اراده و قدرت را در اموری مشاهده می‌کنیم که دارای وجود قوی‌ترند و در جای دیگر گوید (همان، ۳۳۶) ارادهٔ خداوند صرف وجود است.

۴ـ در باب قوای حیوانی گوید: (ج ۱ از ۴، ۱۵۶، ۱۵۷) «والمعدنیات ناقص‌الخلقه تام‌الوجود». و قوت‌های حیوانی برحسب مراتب وجود مراتب دارند و منشأ همهٔ قوت‌ها و جامع همهٔ آن‌ها نفس است و وجود قوت‌ها وجود تبعی است و همه در فرمان نفس‌اند (ج ۲ از ۲، ۱۹۱).

۵ـ در نظام آفرینش (ج ۲ از ۳، ۱۹۲ ـ ۱۹۵ و ۲۲۰) مسأله مراتب وجود مطرح است که عقول در مرتبهٔ کامل و نفوس در مرتبهٔ بعد از عقول و مرکبات و عناصر در مراتب بعداند، از لحاظ مراتب وجودی.

۶ـ در باب عشق گوید (ج ۲ از ۳، ۱۷۹ ـ ۱۸۰) تفاوت و مراتب محبوبات برحسب مراتب آن‌ها در وجود و درجات آن‌ها در علوم و معارف است.

۷ـ در باب خیر و شرّ (ج ۲ از ۳، ۶۸ ـ ۶۹) مسأله وجود و مراتب آن مطرح است و خیریّت با وجود مساوق است و وجودات همه خیرات‌اند.

۸ـ در باب معاد ـ (ج ۲ از ۴، ۱۸۵) از جمله اصول و مقدمات این است که وجود در هر چیزی اصل است در موجودیت و ماهیات تابع آن می‌باشد و حقیقت هر شیء نحوهٔ وجود او است و تشخص هر چیزی به وجود و عین وجود او است که یازده اصل ذکر کرده، محور اساسی معاد بر وجود خاص است. وجود ابدان اخروی، که چون وجود اصل است آن‌چه معاد است تشخص شخص و وجود او است با بدن اخروی که فرع است.

۹ـ در باب عینیت صفات با ذات (ج ۱ از ۳، ۱۲۵ و ۱۳۸) گوید یک وجود است در مجالی گوناگون.

۱۰ـ در باب نفس گوید (ج ۲ از ۴، ۲۳۲) نفس از لحاظ نفس بودن و نحوهٔ وجودش متقدم بر بدن است که منظورش تقدم بالذات و بالشرف است.

۱۱ـ در اثبات ذات خداوند و توحید او (ج ۱ از ۳، ۱۳ و ۱۶) برهان صدیقین براساس وجود است از وجود به وجود و بالجمله در باب اثبات ذات و صفات اساس مسأله وجود بسیط است.

۱۲ـ معیار تقدم و تأخرها در مواردی وجود است (ج ۱ از ۳، ۲۶۵) اطلاق تقدم بر اقسام آن به تشکیک است برحسب وجود و اصولاً یکی از موارد اختلاف در وجود به تقدم و تأخر است.

۱۳ـ در باب تعریف جوهر (ج ۱ از ۲، ۲۴۵) وجود آمده است. وجود لاموضوع ولا فی موضوع.

۱۴ـ در باب ارباب و انواع (ج ۲ از ۲، ۱۶۳ و ۱۶۴) گوید وجود آن‌ها کامل‌تر از وجود انواع آن‌ها است. هر ربّ النوعی وجودش کامل‌تر از نوع است.

۱۵ـ صورت‌ها مساوی با وجودند (ج ۲ از ۲، ۱۴۴ و ۱۵۱) وجود نخست آنِ صورت است به حسب ذات و در مرتبهٔ بعد آنِ ماده، تلازم صورت و ماده به‌وجود است.

۱۶ـ در باب وحدت و کثرت (ج ۲ از ۱، ۸۲) وحدت رفیق وجود است که «یدور معه حیث دار»، وحدت و وجود در مصداق یکی می‌باشند، وحدت در اکثر احکام همانند وجود است.

۱۷ـ تشخص هویات به وجود است و بلکه تشخص عین وجود است (ج ۲ از ۱، ۳۲۷).

۱۸ـ قاعدهٔ بسیط الحقیقه کل الاشیاء مسأله وجود بسیط است (ج ۲ از ۱، ۳۶۸).

۱۹ـ صورت طبیعی، بر صورت جسمیّه تقدم به وجود دارد (ج ۲ از ۲، ۱۸۴).

۲۰ـ در باب حرکت جوهریه (ج ۲ از ۲، ۱۹۱ و ۱۹۴) نحوهٔ وجود اجسام طبیعی تجدّد و انقضا است. خروج از قوت به فعل نحوه‌ای از وجود است (ج ۳ از ۱، ۲۰ و ۲۱ و ۱۳۷ و ۱۴۰) و بالجمله بحث از نوع وجود هویات متجدده است.

که گوید وجود شیء (ج ۳ از ۱، ۱۶۶ و ۱۶۷) گاه دفعی است و گاه تدریجی زمان، هم وجـود آن تدریجی است و هم عدم آن و حرکت نیز، در مقوله فعل و انفعال (ج ۱ از ۲، ۲۲۹) در چگونگی و مراتب تأثیر، مسأله نحوهٔ وجود مطرح است.

اصطلاحات فلسفی ملاصدرا

ممکن است این توهم برای پاره‌ای از پژوهندگان پیش آید که وجه نسبت دادن این مجموعه از تعبیرات و اصطلاحات فلسفی به ملاصدرا چیست در حال که از باب مثال اصطلاحاتی مانند وجود، عدم، مثال، عالم مثال، اشباح، اشباح برزخیه، ماهیت، قدرت، اختیار، اراده، قوت، فعل و غیره از اصطلاحات رایج در فلسفهٔ اسلامی است و اختصاص دادن آن‌ها به اصطلاحات فلسفی ملاصدرا وجهی ندارد، برای ایـن دسـته از پژوهشگران توضیح می‌دهم که چون زیربنای فکری ملاصدرا با تمام فلاسفهٔ دیگر اسلامی متفاوت است تعبیراتی که او از اصطلاحات فلسفه دارد به‌جز تعبیراتی است که دیگران دارند و مثلاً کـلمه وجـود در فلسفهٔ ابن‌سینا هم هست و زیاد هم به کار رفته است اما دیدگاه ابن‌سینا از وجود چیزی است و دیـدگاه ملاصدرا از آن چیزی دیگر. وجود از دیدگاه ابن‌سینا مفهوم اعتباری است از دیدگاه ملاصدرا اصیل و عینی است. قدرت اراده و اختیار از دیدگاه ملاصدرا جلوه‌های وجودند. ارادهٔ خدا جلوه‌ای از وجود خدا است، ارادهٔ انسان جلوه‌ای از وجود ضعیف انسان است و همین‌طور، قدرت، از دیدگاه ابن‌سینا اراده، اختیار، قدرت و امثال این‌ها هر یک را ماهیتی است مستقل، واسطه در خلقت از دیـدگاه ابـن‌سینا عـقول و نفوس‌اند، از دیدگاه ملاصدرا یک فیض است که عالم و آدم را از نیست به هست آورده است. تعبیرات ملاصدرا از عقول و نفوس به‌جز تعبیراتی است که فارابی و ابن‌سینا دارند. اصطلاحاتی از قبیل حشـر و نشر، میزان، صراط و غیره که مربوط به علم کلام است و اهل کلام از آن‌ها تعبیراتی دارند موافق با اصول ظاهر مذهب، در نزد ملاصدرا توجیهات دیگر دارند که نه موافق با تعبیرات اهل شریعت است و نه موافق با فرضیه‌های کلامی است.

در فلسفهٔ ملاصدرا آن بخش از اصطلاحات که مأخوذ از آیات و روایات است به نـحوی تأویـل و

توجیه شده است که کاملاً با تعبیرات دیگران فرق دارد. بسیاری از اصطلاحات که مربوط به فلسفه محض بوده است در فلسفهٔ ملاصدرا توجیه ذوقی شده‌اند و مثلاً خیال ـ در فلسفهٔ ابن‌سینا، فارابی، ابن‌رشد، ابوالبرکات بغدادی کاملاً با خیال در فلسفه ملاصدرا متفاوت است حتی خیال از دیدگاه سهروردی به‌جز دیدگاه ملاصدرا است.

در بین اصطلاحات ملاصدرا اصطلاحاتی دیده می‌شود که از عرفان، از حکمت اشراقی، از داستان‌های کهن مربوط به مذاهب کهن گرفته شده است که در فلسفهٔ دیگران نیست. دربارهٔ نفس، روح، تعبیرات ملاصدرا کاملاً استثنایی است. و بالجمله ملاصدرا آن مقدار از اصطلاحاتی را که در فلسفهٔ عامه بوده است وارد در فلسفهٔ متعالیه کرده است لکن به آن‌ها رنگ فرضیه خود را در فلسفهٔ متعالیه داده است. ملاصدرا وجود را متطوّر به اطوار می‌داند. وجود در چهرهٔ اراده، وجود در چهرهٔ قدرت، در چهره قوت، در چهره فعل، در چهرهٔ عشق و بالجمله تعبیرات ملاصدرا از تک‌تک اصطلاحات از هر علمی و فنی که دریافت کرده باشد، از کلام، از فقه، از عرفا، از فلسفهٔ مشاء، از ملل و نحل و غیره به جز تعبیراتی است که دیگران از آن‌ها دارند. حتی اصطلاحات معروف و معمول مانند زهد، تقوا که البته بنده در این مجموعه آن‌ها را نیاورده‌ام و اصطلاحاتی مانند جابلقا و جابلسا، عالم هورقلیا که جنبهٔ اشراقی دارند در فلسفهٔ ملاصدرا تعریفات خاصی پیدا کرده‌اند خارج از حد اشراق و مشاء و عرفان و اخلاق. اصطلاحات اخلاقی را هم ملاصدرا دگرگون کرده است.

در خاتمه از مقامات محترم سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که همواره در طبع و نشر آثار مربوط به فرهنگ و تمدن اسلامی ساعی و کوشا بوده‌اند و خدمات چشمگیری در این ابواب به عالم انسانیت و اسلامیت کرده‌اند از بابت زحماتی که جهت طبع و نشر این اثر و چند اثر دیگر از بنده مبذول داشته‌اند سپاس‌گزارم و از کارکنان چاپ‌خانه و به‌ویژه بخش نمونه‌خوانی و تصحیح آن که در خواندن خط بنده نهایت زحمت و ریاضت‌های شاقّ را تحمّل کرده‌اند و حتی در مواردی بنده را در اصلاح پاره‌ای از املاها یاری داده‌اند هم سپاس دارم و هم عذر می‌خواهم و تنها کاری که من می‌توانم دربارهٔ این عزیزان انجام بدهم این است که بگویم «اجرهم علی‌الله» و توفیق و سعادت و عاقبت به خیری آن‌ها را از خداوند بخواهم.

به تاریخ پنجم تیرماه ۱۳۷۹ هجری شمسی

سید جعفر سجادی اصفهانی

آ

آثـار حـیات ـ نخستین اثر حیات که موجودی که در معرض حیات است مـی‌پذیرد حیات تغذیه، نشو، نما و تولید است و در مرتبهٔ بعد حس و حرکت و پس از آن تمیز است.[1]

آداب قرآن‌آموزی ـ کسانی که در نظر داشته باشند که قرآن و احکام آن بیاموزند و به تفسیر آن آگاه شوند و از خطابات آن بـهره‌مند شـوند و بالأخره بـه فـهم و درک قـرآن کـریم نزدیک شوند باید به امور زیر توجه کنند:

۱ـ به عظمت و اهمیت قرآن مجید واقف گردند و بالأخره عظمت قرآن برای آنان مسلم باشد و به حق‌الیقین بـه عـظمت قـرآن واقـف باشند.

۲ـ دل خـود را از آلودگـی‌ها و گـناهان و نجاسات شرک پاک و طاهر گردانند.

۳ـ قدرت تدبر و اندیشه داشته و به تدبر و اندیشه در آیات الهی بپردازند.

۴ـ قدرت درک و استنباط مفاهیم آیـات را داشته باشند.

۵ـ نفس خود را از موانع فهم پاک گردانند و آن را صفا و صیقل دهند و همهٔ صفات رذیله را از آن دور گردانند.[2] انسان‌ها با داشتن شرایط یاد شده می‌توانند در قرآن و علوم قرآنی وارد شوند و بخشی از حقایق آنرا دریابند.

ملاصدرا در این باب گوید:

الاول: فهم عظمة الکلام، و قد لوحنا الیه فی المفتاح السابق شیئاً مما الهمنا الله بـه، و جـعل قسطنا فیه، فلینظر المتأمل فی فضل‌الله و رحمته، کیف لطف بخلقه فی ایصال کلامه الی افهامهم و اذواقهم؟ و کیف جذبهم الله بحبل القرآن العظیم فی طی اصوات و حروف هی من صفات البشر. و لو لا انه استتر کنه جمال کلامه بکسوة الحروف والالفاظ، لما ثبت لسماع کلامه عرش ولافرش، ولتلاشی ما بینهما من سبحات نـوره و عـظمة برهانه، فالله لطیف بعباده حیث انزل الیـهم نـور کلامه فی لیالی الاکوان الطبیعیة و حجب الصفات البشریة، و لو لا ان ثبت‌الله موسی سلام‌الله علی نبینا و علیه، کما اطاق سماع کلامه، کما لم یطق الجبل مبادی تـجلیه، حـیث صـار دکاً دکاً، ثـم العجب ان هذا الکلام مع نـزوله فـی طـی هـذه الحجب الجسمانیة، و احتجابه بسواد هذه الارقام الظلمانیة، لم یمنع عن مشاهدة انوار الحکمة، و لمعات جمال الاحـدیة، بـل تـنورت الحـروف والاصوات بنور المتکلم، و تشـرفت الکـتابة و الارقام بشرفه، فکان الصوت للحکمة جسدا و

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۹.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۵۸ ـ ۶۰.

مسکنا، و نورالحکمة للصوت نفساً و روحاً، فکما ان اجساد البشر تکرم بکرامة الروح، فکذلک اصوات الکلام تکرم و تشرف بشرف الحکمة التی فیها، او لا تری انه رفیع المنزلة نافذ الحکم فی القلوب والبواطن، فکیف علی الابدان والظواهر؟ حیث لاطاقة للباطل ان یقوم بین یدی شعاع الحکمة، کما لا یستطیع الظلمة ان یقوم قدام شعاع الشمس، و کما لاطاقة لضعفاء الابصار ان ینفذوا بابصارهم ضوء عین الشمس، ولکن ینالون به علی قدر ما یجیئ به ابصارهم، و یتسببون به الی حوایجهم، و یهتدون الی معایشهم، فکذلک لا طاقة لضعفاء العقول و البصائر ان ینفذوا ببصائرهم نور عین الحکمة القرآنیة، و لکن ینالون منه علی قدر ما یستدلون به علی صحة الاعتقاد الذی به حیوة العباد یوم المعاد، و یهتدون به الی مصالح دینهم و دنیاهم، و احکام اولاهم و اخراهم، فالقرآن کالملک المحجوب الغائب وجهه، والظاهر امره و حکمه، و قد یهتدی الیه و به من یقف علی سره، فهو مفتاح خزائن الملک والملکوت، و شراب الحیوة الذی من شرب منه لم یمت ابداً، و دواء! سقام الجهالات، و شفاء امراض ذمائم الصفات التی من سقی منه شربة لم یسقم اصلا.

الثانی: تطهیر القلب عن خبائث المعاصی و ارجاس العقاید الفاسدة، قال‌الله تعالی: لایمسّه الا المطهرون، و قد مرت الاشارة الی ان للقران مراتب و درجات، و له ظهرا و بطنا، فکما ان ظاهر جلد المصحف و ورقه محروس عن ظاهر بشرة اللامس، الا اذا کان متطهراً، فباطن معناه ایضاً محجوب عن باطن القلب، الا اذا کان متطهراً عن کل رجس، مستنیرا بنور التوبة، و کما لا یصلح لمس نقوش الکتابة کل ید، فلایصلح لنیل معانیه کل قلب الاالقلوب الصافیة، ولا یصل الیها الا من اتی الله بقلب سلیم، ولا یمتد الیها الا ایدی النفوس الزکیة الذکیة.

الثالث: حضور القلب و ترک حدیث النفس، و هذه الصفة یتولد عما قبلها، و هو طهارة القلب عن شوائب الاغراض النفسانیة، فان من اخرج عن قلبه محبة الباطل، فیدخل فی قلبه الانس بالحق، ففی القران ما یستبشر به القلب ان کان اهلاله، و کیف لا یطلب الانسان الانس بتدبر القران، و یستأنس باشعار المتنبی و محاضرات الراغب و مقامات الحریری؟ و فیه مالا یخفی من متنزهات القلوب و متفرجات الارواح، و بساتین الضمائر و اغذیة النفوس، و قرة العیون و حیوة الحیوان و روح الانسان.

الرابع: التدبر، و هو غیر حضور القلب، اذ رب وقت لا یشغل الانسان قلبه بغیرالقرآن، ولکن یقتصر علی سماع القرآن من نفسه من غیر تدبر، والمقصود الاصلی فیه هوالتدبر، و هو روح کل عبادة، و عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام: لا خیر فی عبادة لا فقه فیها، ولا فی قرائة لاتدبر فیها، و اذا لم یتمکن من التدبر الا بتردیده فلیردد، الا ان یکون فی الصلوة خلف امام، و روی انه صلی‌الله علیه و آله، قرء بسم‌الله الرحمن الرحیم، فرددها عشرین مرة، و انما رددها لتدبر، فی معانیها، و عن ابی‌ذر، قال: قام رسول الله بنا لیلة، فقام بایة یرددها، و هی: ان تعذبهم فانهم عبادک، الایة، و قال صلی‌الله علیه و آله لما نزل علیه قوله تعالی: ان فی خلق‌السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لایات... الایة، ویل لمن قرأها و لم یتفکر فیها.

الخامس: الاستنباط، و هو ان یستوضح من کل آیة ما یلیق بها، اذ ما من علم الا و فی‌القرآن

اصله و فرعه و مبداه و منتهاه، قال ابن‌مسعود: من اراد علم الاولین و الاخرین، فلیدبّر القران، و اعظم علوم القران علم اسماءالله و صفاته و افعاله و علم الاخرة. اما علم الصفات والاسماء فلم یدرک منه اکثر الخلق الا ما یناسب طورهم و یلیق بافهامهم، و اما افعاله فوقف مدارکهم علی الجلی منها، و هو صورة السموات والارض و ما بینهما، فلیفهم التالی المدبر منها حقایقها، ای طبایعها اولا، و هو علم الطبیعیات و علم الخلقة، ثم هیآتها و اوضاعها و حسن ترتیبها و نظمها، و هو علم التعلیمیات و علم القدر، ثم مبادیها و غایاتها، و هو علم المفارقات و علم القضاء و الملکوت، ثم انتقل بفکره من الافعال الی الصفات والاسماء، و هو علم التوحید، اذالفعل یدل علی الفاعل، فیدل علی عظمته، و من لم یعرف من الفعل الا الحرکة والمقدار، لم یعرف من الفاعل الا المحرک المصور، و من لم یدرک من الفعل الاالنقوش او الالوان او الروائح او الطعوم، فلم یکن یعتقد الفاعل الا نقاشا او صباغاً او عطاراً او طاعماً، فینبغی ان یتدبر فی‌الفعل تدبراً کاملا بحده و حقیقته، لیشهد فی‌الفعل الفاعل دون الفعل، و من عرف الحق راه فی کلی شیء، اذ کل شیء فمنه و الیه و به وله. فهو الکل علی التحقیق فی وحدته، و من لایراه فی کل مایراه، فکأنه ما عرفه، قال امیرالمؤمنین علیه‌السلام: ما رأیت شیئاً الا و رایت الله فیه، و من عرفه عرف ان کل شیء ما خلاالله باطل، و ان کلی شیء هالک الا وجهه، ای هالک ان اعتبر شیئیته و وجوده لنفسه، لاان یعتبر وجوده من حیث انه موجود بالله و بقدرته، فیکون له بطریق التبعیة ثبات، و بطریق الاصالة بطلان محض، و هذا البطلان غیر بطلان الماهیات و الاعیان الثابتة اذا اخذت من حیث هی، او مجردة عن الوجود، فانها من تلک الحیثیة باطلة الوجود، ثابتة الشیئیة، بخلاف الهویات الوجودیة، فانها مأخوذة علی وجه الاستقلال باطلات صرفة، و هذا مفتاح من مفاتیح علم المکاشفة.

السادس: التخلی من موانع الفهم، و هو غیر تطهیر القلب عن درن المعاصی و خبث الصفات الذمیمة، فلِفَهم معانی القران موانع غیر ماذکر، اذالقلب لادراک حقایق الاشیاء بمنزلة المرآة لانشباح صورها المرئیة، کما ان حجب المرآة بعضها داخلیة کالطبع و الرین و عدم الصقالة، و بعضها خارجیة کوجود الحائل و عدم المحاذاة بوجهها شطرالمطلوب، فکذلک حجب القلب عن الفهم بعضها فی داخله و بعضها فی خارجه، اما الحجاب الداخلی فبعضها من باب الاعدام و القصورات، کالطفولیة و البلاهة و الجهل البسیط، و بعضها وجودیة کالمعاصی و الرذائل، فمن یکون مصراً علی ذنب او متصفا بکبر او حسد، فیمتنع جلیة الحق من ان یتجلی فیه، فان ذلک ظلمة القلب و صداه، و به حجب الاکثرون، و کلما کانت‌الشهوت اشد تراکماً، کانت معانی القرآن اشد احتجابا، فالقلب مثل المرآة، والشهوات مثل الصدیء، و معانی القران مثل الصور التی یترا آی فیها، والریاضة للقلب باماتة الشهوات مثل تصقل الجلاء للمرآة، قال الله تعالی: و ما یتذکر الا من ینیب، و انما یتذکر اولوا الالباب، والذی آثر غرور الدنیا علی نعیم الاخرة، فلیس من ذوی الالباب، فکیف ینکشف له اسرار الکتاب، و اما الحجاب الخارجی، فکذلک بعضها عدمیة کعدم التفکر، و هو حرکة الذهن من المبادی الی النتائج، و هذا فی مثال المرآة عدم توجیه وجهها نحو صورة المطلوب، و بعضها

وجودیة کوجود الاعتقادات العامیة التقلیدیة، او الجهلیات الفلسفیة.

آکل و مأکول ـ مسأله آکل و مأکول از مسائل مُعضَل فلسفه و کلام است که به‌نام شبهه آکل و مأکول مشهور شده است. این شبهه یکی از شبهات وارد بر معاد جسمانی است اساس شبهه و ایراد این است که هرگاه انسانی، انسانی دیگر را خورد قهراً اجزای خورده شده از انسان، جزء بدن آکل هم خواهد شد حال بعد از مرگِ هر دوی آن‌ها و حشر مجدد هر دوی آن‌ها این پرسش پیش آید، که آن اجزای خورده شده از انسان مأکول که جزء بدن خورنده شده است حال ضمن اجزای انسان آکل حشر می‌شود و یا جزء اجزاء انسان مأکول، چون در دو تاریخ جزء بدن هر دو بوده است.[1] حال اگر آکل انسان کافر باشد و آن انسان مأکول، مؤمن باشد، چگونه اجزای مؤمن در بدن کافر و با او زنده می‌شود و دیگر این‌که اگر گرگی انسان را بخورد، بر فرض که حشر مربوط به حیوانات هم باشد آیا در روز حشر اجزای انسان جزء بدن گرگ زنده و حشر می‌شود و یا جزء بدن اصل که انسان باشد. نظیر این شبهه در بدل ما یتحلل می‌آید که فرضاً یک انسان صد سال زندگی کند در این صد سال هزاران بار اجزای بدنش عوض و بدل شده است حال که محشور می‌شود، کدام بدن محشور می‌شود بدنی که فرضاً معصیت کرده است یا بدنی که عبادت خدا را کرده است چون فرض این است که در زندگی تحولات فکری بسیاری برای او حاصل شده باشد ملاصدرا بعد از شرح و توضیح در باب معاد و دلایل سمعی و نقلی و عقلی گوناگون قایل به اجزای اصلی است و یا عجب الذنب که آن اجزای اصلی از نظر او در تمام طول عمر باقی است و آن‌چه محشور می‌شود این اجزای اصلی است که تشخص انسان‌ها از اول عمر تا آخر عمر به همان اجزای اصلی است.

ملاصدرا می‌گوید نفس انسان از آن جهت که از سنخ ملکوت و نشأهٔ قدرت و قوت است قادر است که اختراع صورت بدون ماده کند یعنی نفس انسان مادهٔ مجرده را بیافریند (صور علمیه) ولکن مادام که نفس متعلق به بدن مادی است، بدن مادی عنصری کثیف که مرکب از اضداد است و آن‌چه این بدن عنصری محتاج به آن می‌باشد از جلب منافع و دفع مضار و غیرذلک از تصرّفات و تدبیرات، آن‌چه را که نفس این‌چنینی می‌آفریند از لحاظ وجودی بسیار ضعیف است و کون آن ناقص است و بر مخلوق او آثار مطلوب مترتب نمی‌باشد و مخلوق او ثابت و مستقر نمی‌باشد و بلکه زایل و متغیر است زیرا مظهر آن جرم بخاری در دماغ است و آن دائم‌التحلل است و دائم‌التجدد و زوال و انتقال برحسب اختلاف مزاج‌های عضو دماغی، وی می‌گوید هر اندازه نفس تجرد یابد و کمال مخلوق او که همان صور است از لحاظ وجودی قوی‌تر خواهد شد تا آن‌گاه که نفس کاملاً مجرد شود که دیگر بدون مشارکت بدن صور را می‌آفریند زیرا نفس بالذات دارای همهٔ حواس است به این دلیل است که انسان در حال خواب می‌شنود، می‌بیند، لمس می‌کند، بو می‌کند و می‌چشد، چون خود نفس بالذات دارای همهٔ حواس است و حتی حواس خمسهٔ نفس اقوی و اکمل از حواس بدن است و درواقع حواس

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۷۱ ـ ۱۷۹.

خمسه مال نفس است نه بدن و همه این حواس بازگشت می‌کنند به یک قوه و آن قوهٔ نوریه است که فیاض است به‌اذن خداوند و به‌حول و قوت او این حواس گاه بدن در آن‌ها تصرف می‌کند و گاه نفس، گاه مربوط به بدن اند و گاه نفس. و موقعی که از عالم بدن و ماده بازگشت به خود کرد در آن گاه ادراک او نسبت به اشیا عین قدرت او است و بالجمله بعد از انقطاع از کالبد می‌تواند خلق کند خلق صورت کند، خلق اموری که دارای وجودی قوی هستند.

خلاصهٔ سخن ملاصدرا فرار از پاسخ دادن به شبههٔ آکل و مأکول است و می‌گوید نفوس بعد از قطع علاقه از کالبد و بدن مادی خودشان می‌تواند مطابق رشد و تربیتی که در دنیا داشته‌اند خلق کنند، خلق بهشت یا خلق جهنم خلاصه پاسخ او این است که بهشت و دوزخ را نفوس برای خود می‌سازند و معاد همین است البته ظاهر امر این است که بسیار اصرار دارد بگوید معاد جسمانی است لکن در فصول متعدد جسم را دو قسم می‌داند، دنیوی و اخروی. ← بدن اخروی.

آلی ـ منسوب به آلت: در تعریف نفوس سه‌گانه کلمه آلی را به کار برده‌اند و مثلاً گفته‌اند: کمال اول لجسم طبیعی آلی... ملاصدرا می‌گوید: مراد از آلی که در تعریف نفس آمده است آن‌چه مانند اعضا و جوارح است نمی‌باشد و بلکه مراد آن چیزی است که در حکم قوی است مانند: غاذیه، نامیه مولده در نفس نباتی و خیال و حس و قوت شوقیّه در حیوان.[۱]

آن ـ حدفاصل میان گذشته و آینده را در عرف «آن» می‌گویند.

فلاسفه در مسأله «آن» هم از لحاظ ماهوی و هم وجودی آرای و عقایدی چند اظهار کرده‌اند:

صدرا گوید «آن» را دو معنی است یکی آن‌چه وجودش متفرع بر وجود زمان است و «آن» به این معنی حد و طرف زمان متصل است.

و دیگر آن‌چه زمان بر آن مترتب و متفرع است که «آن سیال» است و از سیلان آن زمان متصل حاصل می‌شود و «آن» به این معنی امری است موجود و چنان‌که نقطه امری است که در اثر سیلان آن خط و مسافت موجود می‌شود و از سیلان حرکت توسطیه حرکت قطعه به‌وجود می‌آید. زمان را امری است سیال که از سیلان آن زمان متصل به‌وجود می‌آید که آن را «آن سیال» می‌نامند و آن مطابق با حرکت توسطیه است.

و همان‌طور که نقطهٔ فاعله غیر از نقطه‌ای است که حدود و اطراف است، حرکت توسطیه هم غیر از اکوان دفعیه و وصولات آن است همان‌طور هم «آن» که فاعل زمان است غیر از «آن» است که حد و طرف زمان است.[۲]

فی حقیقة الان و کیفیة وجوده و عدمه.

اعلم أنّ الآن یکون له معینان أحدهما ما یتفرع علی الزمان و الثانی ما یتفرع علیه الزمان، أما الآن بالمعنی الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر في کیفیة وجوده و کیفیة عدمه.

أمّا کیفیة وجوده فلما علمت أنّ الزمان کمیة متصلة و کل کمیة متصلة فانها قابلة لتقسیمات غیر متناهیة بالقوة لا بالفعل إلّا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع و اختلاف العرض والوهم لکن حصول القطع ممتنع في الزمان لماعرفت فبقی الإمکان لأحد وجهین آخرین و ذلک بموافاة

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۷.

۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۶۶ ـ ۱۷۳.

الحركة أمراً دفعياً كحد مشترك حداً مشتركاً غيرمنقسم كمبدأ طلوع أوغروب و إما بحسب فرض‌الفارض بقوته الوهمية. فهذا كله نظر في الآن الّذي يتفرع وجوده علی وجودالزمان و وحده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين[1] المذكورين.

و أمّا الآن بالمعنی الآخر و هوالّذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده إنا نقول: إنّ المسافة والحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئاً كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا في الحركة فقد عرفت إنّ الأمر الوجودي التوسطي منها و هوالكون في الوسط بالحيثية المذكورة[2] يفعل بسيلانه الحركة.

آيا «آن» می‌تواند عاد زمان باشد و يا عاد زمان هست.

به نزد مهندسان عاد هر چيزی عبارت از جزئی از مقدار يا عدد او است که هرگاه مکرر از آن ساقط شود چيزی از آن باقی نماند و مثلاً عدد يک عاد پنج می‌تواند باشد که پنج بار اگر عدد يک را از عدد ۵ کسر کنيم چيزی باقی نمی‌ماند قهراً «آن» عاد زمان بدين معنی نيست و گاه عاد به اين معنی است و گاه منظور از عاد امری است که چيزی را برای قبول عاد به معنی اول مهيا و آماده می‌کند و «آن» به اين معنی عاد است برای زمان زيرا معنی وحدت و کثرت را آن به زمان اعطا می‌کند.

العادّ للشيء عندالمهندسين هوالجزء من المقدار أوالعدد له إذا أسقط منه مرّة بعد أخری لم يبق منه شيء، و ليس الآن بهذا المعنی عادّاللزمان، و قد يعنی ما يهيء الشيء لقبول العدّ بالمعنی الأوّل، و الآن عادّ بهذا المعنی للزمان إذ هو معط له معنی الوحدة و معط له الكثرة بالتكرير، فقد عرفت إنّ الزمان متّصل والمتصل لا يمكن تعديده إلاّ بعد أن يتجزی، والتجزية لا تحصل إلاّ بإحداث الفصول، و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلی أقسام، و يمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جزء بأجزائه بالنقط فالنقطة عادّة للخط بمعنی إنّه لولا حصول النقط لما حصل التعديد، و تلک الأقسام عادّة للخط بالمعنی الأوّل فكذلک الحال في نسبة العادّية إلی الآن و إلی أقسام الزمان في أنّ نسبته إلی كلّ منهما بمعنی آخر.

قال بعض الفضلاء: إنّ الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر أمّا كونه فاصلا فلأنّه يفصل الماضي عن المستقبل، و أمّا كونه واصلاً فانّه حدّ مشترک بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متّصلا بالمستقبل.

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۱۶۶.
۲ـ همان، ج ۳، ص ۱۷۸.

ا

ائمه سبعه ـ اسما و صفات اصلیه ذات حق را ائمه سبعه می‌نامند که اسما و صفات دیگر مترتب و متفرع بر آن‌ها است و آن‌ها عبارتند از حیات، علم، قدرت ارادت، سمع، بصر و کلام[1].

ابد ـ ابد یعنی همیشه و ابدی یعنی همیشگی. ابد عبارت از زمان غیرمتناهی است در طرف آینده و ابدی یعنی آن‌چه همیشگی بوده و فناناپذیر است و ابدیات عقول مجرده‌اند.[2]

ابداع ـ هر موجودی که وجودش مسبوق به ماده و حرکت نباشد وجودش بر سبیل ابداع است.

ابداع در مقابل تکوین است و عبارت از تأسیس مالیس بشیء است.

و بالجمله صدور معلول از علت اول که صدور و معلولیت آن از جهت مجرد فاعلیت آن است بدون مشارکت جهت قابلیت معلول و افاضه وجود است بر ممکنات و ایجاد شیء غیر مسبوق به مادت و مدت است «اصل‌الابداع هوجود الباری و فیضه» و بلکه وجود عالم بر نحو وجود جمعی و جملی رشح فیض و مبدع ذات باری‌تعالی است که «انه ابدع الاشیاء علی الترتیب من العقل منتهیة الی الهیولی.»[3]

ابدان اخروی ـ در تحت عنوان کلمهٔ معاد و معاد جسمانی بیان خواهد شد که صدرا گوید:

حشر اجساد به این معنی که انسان مادی جسمانی با همین جسد دنیوی که مرکب از ماده وصورت است و در معرض تحول و تغییر و تبدل و تبدیل است و متمکن در مکان و واقع در زمان بوده و او را عوارض و لواحق جسمیه و بالأخره محدود به حدود است محشور در آخرت نمی‌باشد.

بلکه ارواح و نفوس انسانی در ابدان دیگری که آن‌ها را ابدان اخروی نامیده‌اند محشور می‌شوند او میان ابدان دنیوی و اخروی فروقی می‌گذارد که از جمله آن‌که:

تمام اجساد و ابدان در آخرت صاحب روح و حیات می‌باشند درصورتی‌که اجساد دنیوی بعضی ذوروح و حیاتند و بعضی دارای حیات و شعور نمی‌باشند.

و دیگر آن‌که اجساد اخروی حی بالذات‌اند و ابدان و اجساد دنیوی را حیات عارض و زاید

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۹۴

۲ـ همان، ص ۲۳۹.

۳ـ همان، صص ۴۶، ۱۸۷ و اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۳۰۰ و ج ۲، سفر ۲، ص ۲۰۵.

بر آن‌ها است و دیگر آن‌که اجساد و اجسام این عالم بر سبیل استعداد قابل نفوس‌اند و نفوس در آخرت فاعل‌اند بر سبیل ایجاب.

و آن‌که قوت در این عالم مقدم بر فعل است زماناً و فعل مقدم بر قوت است ذاتاً و در آخرت قوت مقدم است بر فعل ذاتاً و وجوداً.

و دیگر آن‌که فعل در این عالم اشرف از قوت است از جهت آن‌که غایت قوت است و در آخرت قوت اشرف از فعل است از جهت آن‌که فاعل آن است.

و دیگر آن‌که ابدان و اجرام اخروی غیرمتناهی هستند برحسب اعداد و تصورات نفوس و ادراکات آن‌ها.

و دیگر آن‌که ابدان اخروی متوسط میان تجرد و تجسم‌اند و اکثر از لوازم و عوارض ابدان دنیوی را فاقدند.[1]

ان الا بدان الاخرویه متوسطة بین العالمین جامعة للتجرد و التجسم مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الا بدان الدنیویه فان البدن الاخروی کظل لازم للروح و حکایة و مثال له بل هما متحدان فی الوجود بخلاف هذه الا بدان الفاسدة و ان الدار الاخرة و اشجارها و انهارها و غرفها و مساکنها و الا بدان التی فیها کلها صورادراکیة وجودها عین مدرکیتها و محسوسیتها.[2]

ابصار ـ ابصار یعنی دیدن در چگونگی حصول ابصار و رؤیت اشیا میان حکما اختلاف و عقاید و انظار زیادی است.

ریاضیون گویند ابصار به‌واسطهٔ خروج شعاع از بصر و وقوع آن بر مبصرات حاصل می‌شود.

طبیعون گویند ابصار به‌واسطهٔ انطباع شبح مرئی در عضو جلدی حاصل می‌گردد.

اشراقیان گویند ابصار به‌واسطهٔ شهود و مشاهدهٔ نفس صور خارجیه را که قائم به ماده‌اند حاصل می‌گردد.

صدرا گوید ابصار به واسطهٔ انشای نفس حاصل می‌گردد به این معنی که نفس بعد از حصول شرایط صور معلقه که قائم به آن است و حاضر نزد آن است در عالم نفس انشا می‌کند نه در این عالم و نسبت نفس به آن مانند نسبت فاعل منشیء فعل است و بالجمله در مورد شعاع گوید:[3]

و اعلم أنّ علم المناظر و المرایا فنٌّ علیحدة اعتنی به کثیر من المحققین، و بنوا الکلام فیه علی خروج الشعاع بمعنی وقوعه من العین إلی المرئي کما یقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النیّرة علی ما یقابلها علی هیأة شکل مخروط رأسه عندالنیّر و قاعدته عند ما یقابله، فهذا مما یستدعي الظنّ بأنّ الرؤیة بخروج الشعاع من البصر، و یکون المرئي هو ما یقع علیه الشعاع. و لکنّا قد أقمنا البرهان علی أنّ المحسوس لکلّ حاسة هوالصورة الإدراکیة المفارقة عن المادة لا الّتي هي في مادة جسمانیة؟ و مع ذلک لابدَّ في الإبصار من مقابلة البصر لما یقع صورته عند القوة المدرکة والبصر کالنقطة، و مقابلة النقطة مع‌الجسم یوجب أن یتوهم بینهما شکل مخروط، و نحن لا ننکر أیضاً تحقق الشعاع من البصر إلی المرئي صورته، لکن نقول: لابدَّ في الرؤیة من حصول صورة المرئي للنفس، و جمیع ما ذکره أصحاب الشعاع غیر

۱ـ رساله عرشیه ضمیمه مشاعر، صص ۱۲۵ ـ ۱۲۶.
۲ـ همان و اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۲۲۱ ـ ۲۲۲.
۳ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۰۰ ـ ۳۰۱.

مناف لما ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضاً، فإنّ الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللّوازم غير مستبعد.

كقولهم: إنّ الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب، لأنّ المخروط يستدقُّ فيضيق زواياه الّتي عندالباصرة؛ و يضيق[1] لذلک الدائرة الّتي عندالمبصَر، و كلّما ازداد... شيء بعداً ازدادت الزوايا ضيقاً، و الدائرة صغراً إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

و كقولهم: يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء، لأنّ الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة، و أما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئي فيرى المرئي أعظم، لأنّ الزاوية الّتى بإزائه في الجليدية بحالها في العظم، و عظم المرئي تابع لعظم تلک الزاوية فبعضه[2] ينفذ مستقيماً، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثمّ ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً و منعطفاً معاً من غير تمايز، و ذلک إذا قرب المرئي من سطح الماء. و أما إذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين.

و كقولهم: إذا غمضنا إحدى العينين و نظرنا إلى القمر نراه قمرين، لأنّ الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة، و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى لمرئي، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين. و هكذا في الأحول، و إذا وضعنا السبّابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع و نظرنا إلى السراج فإنانراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتين الدقيقتين....

در مورد فرضيه انطباع شبح مرئی در رأنـی گويد:

فزعم أصحاب الانطباع إنّ شبح المبصر أوّل ما ينطبع في الرطوبة الجليدية، والإبصار ليس عندها و إلّا لكان الواحد يرى الاثنين، كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسين. و لكن كما أنّ الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدقُّ إلى أن يقع زاوية وراء سطحالجليدية، كذلک الشبح الّذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوّفتين إلى ملتقا هما على هيأة مخروط؛ فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناک، ووراء الملتقى ليس روح مدرک فحينئذ يتحد معهماصورة شبحيّة واحدة عندالروح الحامل للقوة الباصرة، فإن لم يتأدّ الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهي كلُّ شبح عند جزء آخر من الروح الباصر فحينئذ ينطبع من كلّ شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى عليحدة فيرى الشيء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع: هذا العذر فاسد، لأنّا إذا تكلّفنا الحول و نظرنا إلى الشيء نظر الأحول نراه أيضاً إثنين كما يراه الأحول، و نحن نعلم أنّ عند تكلّفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ، فإنّ التقائهما ليس على وجه يبطل و يعود متى شئنا. و أيضاً لو كان في مقابلنا شيئان أحدهما قريب، و الأخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريبالبعيد، ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأنالانظر إلى غيره، و إنا نراه واحداً، و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا إلى الأبعد كذلک كان

۱ـ اسفار، ج ۸، ص ۱۹۱.
۲ـ همان.

الأمر بالعکس من ذلک.[۱]

ابلیس ـ در مورد ابلیس و ماهیت آن بحث بسیار است و اصولاً بحث در ابلیس یک بحث کلامی است و اغلب مستند است به آیات و روایات و تفسیر قرآن مجید. ملاصدرا می‌گوید: ابلیس هر انسانی نفس او است در مقام متابعت هوای نفسانی و پیروی از شهوات مهلک و سلوک طریق وسواس و جحود و انکار و استکبار و اول کسی که راه ضلالت و گمراهی پیشه کرد و طغیان کرد ابلیس بود که همین امر موجب رانده شدن از درگاه احدیت شد و سبب طرد و رجسم آن شد و او را خدای متعال، شیطان خواند.

«هو جوهر النطقی الشریر الحاصل من عالم الملکوت النفسانی» و از جهت ظلمانیت ردیه شأن او اغوا و گمراه کردن است و بالجمله نفوس در بدو خلقت ممتزج از نور و ظلمت‌اند و در شأن آن‌ها است که در سبیل هدایت و راه خیر گام بردارند و هم در جهت ضلالت و وسوسه و اغوا.[۲]

ابواب بهشت ـ گویند بهشت را هشت در و جهنم را هفت در است مستند این سخن روایات و آیات است در قرآن مجید اشاره به ابواب بهشت و همین طور ابواب جهنم شده است آن‌جا که می‌فرماید «والملائکة یدخلون علیهم من کل باب سلام»[۳] و نیز می‌فرماید «لا تُفتَحُ لهم ابواب السماء و لا یدخلون الجنه.»[۴]

درباره ابواب دوزخ فرمایند «قیل ادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها»[۵] و نیز آمده است «حتی اذجاؤها فتحتت ابوابها»[۶] و نیز می‌فرماید «لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزءٌ مقسوم.»[۷]

این درهای مذکور در آیات شریفه عیناً همان درهایی است که عارفان درباره درهای جنان گویند که هر یک را باطنی است و ظاهری باطن آن در بهشت و ظاهر آن در جهنم است. که می‌فرمایند «باطنه فیه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب» هرگاه درهای جهنم مسدود شود درهای بهشت مفتوح گردد.

پاره‌ای از عارفان گویند آن درها حواس هفت‌گانه است یعنی: سمع، بصر، شم، ذوق، لمس، خیال و فکر است و بعضی گفته‌اند درهای دوزخ عبارت از اخلاق مذمومه است مانند فکر، نفاق، کبر، حسد، حرص، طول امل و بخل و نظراتی دیگر:

ابواب الجنة هی التی اشار الیه تعالی فی القران بقوله: والملائکة یدخلون علیهم من کل باب سلام[۸] و قوله: لاتفتح لهم ابواب السّماء و لا یدخلون الجنة[۹] و ابواب النیران هی المشار الیها بقوله: قیل ادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها[۱۰] و قوله: حتی اذا جاؤها فتحت ابوابها[۱۱] و قوله: لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزء مقسوم[۱۲] و هذه الابواب هی بعینها ابواب الجنان عند العرفاء، فان کلا منها فیه باطن و ظاهر، باطنه باب الجنة و

۱ـ اسفار، ج ۸، ص ۱۹۵.
۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۳۰۹.
۳ـ رعد / ۲۳.
۴ـ اعراف / ۴۰
۵ـ زمر / ۷۲.
۶ـ همان / ۷۱.
۷ـ حجر / ۴۴.
۸ـ رعد ۲۳ ـ ۲۴.
۹ـ اعراف / ۴۰.
۱۰ـ زمر / ۷۲.
۱۱ـ همان / ۷۱.
۱۲ـ حجر / ۴۴.

ظاهره باب النیران، باطنه فیه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب[۱] و اذا غلقت ابواب النیران فتحت ابواب الجنان، بل هی علی شکل الباب الذی اذا فتح علی موضع انسد عن موضع اخر، فعین غلقه لمنزل و عین فتحه لمنزل اخرالاباب القلب، فانه مغلق علی اهل الحجاب، و هوالباب الثامن المختص باهل الجنة، لا یفتح لاهل النار.

ولکنهم اختلفوا فی تعیینها، فقیل: هی الحواس السبع، و هی السمع والبصر والشم والذوق واللمس والخیال والفکر و قیل: هی الاخلاق الذمیمة من الفکر والنفاق والکبر والحسد والحرص و طول الامل والبخل و غیر ذلک مما لایحصی، ولا شبهة فی ان منشأ دخول الجحیم هو هذه الصفات، ولعل لها سبعة جوامع او سبعة ابواب هی ابواب الجحیم، و قیل: هی الاعضاء السبعة الظاهرة التی وقع التکلیف بها، و باب القلب مطبوع علیه کما مر، و للنار علی الافئدة اطلاع لادخول لغلق ذلک الباب، فهو کالجنة محفوف بالمکاره، فما ذکرالله من ابواب النار الا السبعة التی یدخل منها الناس و الجان، و اما الباب المغلق الذی لایدخل علیه احد هو فی‌السور، فباطنه فیه الرحمة باقراره بربوبیة الله و عبودیه نفسه، و محل الایمان والمعرفة، مرحوم سعید فی‌الدنیا و فی‌الاخرة، لیس للعذاب والشقاء فیه مدخل، فباطن الجنان کالجنة حفت بالمکاره، و ظاهره من قبله العذاب، و هی النار التی تطلع علی الافئده.

و اما منازل جهنم و درکاتها و خوخاتها فعلی قیاس ما مر ذکره فی‌الجنان علی السواء، و لیس فی‌النار نار میراث ولا نار اختصاص او تفضل، و انما ثم نار اعمال فقط، فمنهم من عمرها بنفسه و عمله الذی هو قرینه، و من کان من اهل الجنة بقی عمله الذی کان فی‌الدنیا صورته فی‌المکان من النار، والذی لو کان من اهلها صاحب العمل لکان فیه، فانه من ذلک المکان کان وجود ذلک العمل، و هو خلاف ما کلف به من فعل و ترک، فعاد الی وطنه کما عادالجسم عندالموت الی المکان الذی خلق منها، و کل شیء یعود الی اصله و ان طالت المدة، ویری کل مؤمل ما امله، فانما نحن به وله، فما اخرجنا عنا ولا حللنا الابنا.[۲]

و اما اسماء ابوابها السبعة فهی اسماؤها المذکورة فی‌القران: باب جهنم، و باب الجحیم، و باب السعیر، و باب سقر، و باب لظی، و باب الحطمة، و باب سجین، والباب المغلق هوالثامن الذی لا یفتح فهوالحجاب والسند.

و اما خوخاتها فهی شعب الکفر والفسوق، و کذا خوخات الجنة فهی شعب الایمان، فمن کان علی ثقبة منها، فان له منها تجلیاً بحسبها کائنة ما کانت، فمن عمل خیراً علی ای وجه کان، فانه یراه و یجازی، و من عمل شراً فلابد ان یراه، و قد یجازی به و قد یعفی عنه، و یبدل له بخیر ان تاب عنه فی‌الدنیا، والا فلا بدان یبدل بما یقابله بما یقتضیه ندامته یوم یبعثون، و یری الناس اعمالهم یوم‌القیامة من خیر او شر کما نص علیه القران، فما کان یستوحش من المکلف عند رؤیته یعودله انس به، و یختلف الهیئات.

اتحاد عاقل و معقول ـ مسأله اتحاد یا وحدت عاقل و معقول یکی از مباحث مربوط به چگونگی حصول علم است. که فرض‌هایی

۱ـ حدید / ۱۳.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۶۸ ـ ۱۶۹ و تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۵۱.

ارائه شده است که یکی از آن فرض‌ها اتحاد عاقل و معقول است.

اصل مسلم این است که انسان‌ها به اشیایی آگاهی دارند و به اشیایی هم آگاهی ندارند و بین این‌که آگاهی دارند و این‌که آگاهی ندارند فرق است بین آن‌چه می‌دانند و آن‌چه نمی‌دانند فرق است. پاره‌ای که بیش از اندازه شکاک بوده‌اند گفته‌اند آن‌چه را هم که می‌دانیم گمان ماست که می‌دانیم والا هیچ نمی‌دانیم و نمی‌دانیم که نمی‌دانیم و پاره‌ای گفته‌اند تنها یک اندازه از خواص ظاهری اشیا را می‌دانیم در سطح بسیار محدود و به‌کنه واقعیات و نیز به همه خواص و آثار ظاهری اشیا هم واقف نمی‌باشیم پس حدود علم ما همین است. بحث بر سر همین مسأله است که همین معرفت محدود ما از حقایق چگونه است قدما به‌طور مطلق گفته‌اند علم عبارت از حصول صورت‌های اشیا است در ذهن. بحث این است که این ذهن ما چگونه صورت‌های اشیا را گرفته است و در ذهن درآورده است و آیا ذهن واقعاً ظرف برای آن صورت‌ها است یعنی مثل ظرف آب، صورت‌ها در ذهن جای دارند و آیا ذهن ما مانند آینه است که این صورتها در آن انعکاس یافته‌اند همانطور که صور محسوسات مبصره در آینه انعکاس پیدا می‌کنند و برفرض انعکاس آیا این صورت‌ها در ذهن طبع می‌شوند و بالأخره قیام این صورت‌ها به ذهن به این وضع است که حالّ در ذهن اند و ذهن محلّ آن‌ها است و یا علم ما به نحوی دیگر است.

ملاصدرا و پاره‌ای از فلاسفه گویند این صورت‌ها قائم به ذهن اند لکن مانند قیام معلول به علت که قیام صدوری است و نه حلولی.

اساس حرف این‌ها این است که علم عبارت از حصول صورت‌ها در ذهن نیست و عبارت از حضور صورت‌ها است در ذهن و حال چگونه حاضر می‌شوند، در ذهن، ذهن خودش نمونه‌برداری کرده می‌سازد و اصولاً ذهن خودش خلاق است و خلیفهٔ خداست، دلیل بر این امر این است که اشیایی هم که وجود عینی ندارند ذهن خلق می‌کند.

معلوم بالذات. ملاصدرا و پاره‌ای دیگر از فلاسفه می‌گویند اصولاً معلومات ما در خارج از ذهن نمی‌باشند، موجودات عینی برای خود وجودی دارند فی‌نفس الامر که ما نمی‌دانیم چیست و چگونه است. ما به آن‌چه متصوّر ماست علم داریم و معلوم ما اولاً و بالذت همان صورت‌های علمی است.

حال اگر این صورت‌های علمی با خارج مطابق بود که علم ما درست و صادق است و اگر مطابق نبود فریب است و کاذب است پس معلوم ما صورت‌های ذهنی ما است حال به‌هرطریق که حاصل و یا حاضر شده باشند و علم ما هم همان صورت‌ها است چون علم عبارت از ادراک نفس است و مدرکات نفس به‌جز آن صورت‌ها چیز دیگری نیست و آن صورت‌ها جلوه‌های نفس ماست پس عالم نفس ماست و معلوم هم نفس ماست و علم هم نفس ماست البته معلوم به‌واسطه احیاناً اعیان خارجی است. این روح ماجراست.

و ملاصدرا مُماشات می‌کند که می‌گوید: می‌دانیم که به اشیای عینی همان‌طور که در عین اند و خارج از ذهن اند علم داریم و خواص اشیا را درک می‌کنیم به‌هرحال پس از بحث بسیار و نقل اقوال در باب این‌که صورت اشیای خارجی

حاصل در ذهن می‌شوند و یا حاضر می‌شوند و یا اشباح آن‌ها در ذهن طبع می‌شود و یا این‌که عین اشیا با ماهیت‌شان در ذهن حاصل می‌شود و اقوالی دیگر سرانجام مسأله اتحاد عاقل و عقل و معقول را مطرح کرده است و گوید:[1] این مسأله که نفس عاقل صور اشیای معقول است از دشوارترین مسائل حکمت است که تا زمان ما هیچ‌یک از علمای اسلام به‌درستی درنیافته‌اند وی دشواری مسألهٔ علم را از این‌رو می‌داند که چگونه باید توجیه کرد که علم به جواهر جوهر باشدو علم به اعراض اعراض باشد. و می‌گوید: در کتب فلسفیه مانند شفا و نجات و اشارات و عیون‌الحکمه و غیره چیزی که تشنگان را سیراب و مریض‌ها را شفا دهد نیافتیم و استادان فلسفه مانند شیخ و بهمنیار و پیروان آن و شیخ اشراق چیزی قابل اعتماد نگفته‌اند و ما به‌مانند موارد دشوار دیگر به‌ذات خداوند متوسل شدیم و او حلال مشکل ما بود و به یاری حق دریافتیم که صور اشیاء دو گونه اند یکی صورت‌های مادی که قوام آن‌ها به ماده است و دارای وضع و مکان و غیره است و دیگر صور مجرد از ماده و وضع و مکان به‌صورت تجرید کامل یا ناقص یعنی صور معقوله و متخیله و دریافتیم که صورت‌هایی که در ماده‌اند با وضع و مکان خاص معقول واقع نمی‌شوند (یعنی با قید این‌که در ماده‌اند) پس باید تجرید شوند تا صالح شوند که معلوم واقع شوند.

و همهٔ حکما قبول دارند که وجود صور معقوله در ذهن عین وجود آن‌ها است برای عاقل و به عبارت دیگر صور معقولهٔ بالفعل موقعی صور معقوله نامیده می‌شوند که وجود عقلی و ذهنی پیدا کرده باشند و عنوان صور معقوله موقعی درست است که معقول شده باشند پس وجود آن‌ها فی‌نفسه و وجود آن‌ها برای عاقل‌شان یکی است و اتحاد عاقل و معقول همین است یعنی صور معقوله و نفس عاقلهٔ آن‌ها یک وجود دارند، نه دو وجود.

وی در باب کلیه ادراکات، متوهمات، متخیلات، ادراکات حسّی قایل به اتحاد است. اتحاد صور خیالیه با خیال، محسوس با حاسه، و همیات با وهم و غیره. با این فرض ملاصدرا مسأله را به این صورت حلّ کرده است که عاقل و معقول و عقل هر سه یک وجودند دارای سه جلوه. مثلاً در علم نفس به خودش قطعاً معلوم نفس است، عالم چیست، فرض این است که نفس عالم به خودش باشد پس عالم هم نفس است، علم چیست، علم هم در این مورد نسبت نفس به نفس است پس در این مورد علم، عالم و معلوم یک موجود است حال در باب صور معلومه هم گوییم صور معلومه همان شؤون نفس است چون نفس ظرف نیست که صورت‌ها در آن جایگزین شده باشند پس صور علمیه همان شؤون نفس است که معلوم است، پس معلوم نفس است. و عالم هم نفس است که به شؤون خود علم دارد و علم هم همان نسبت نفس است به شؤون خود پس علم و عالم و معلوم نفس است.[2]

وی در باب احساس، خیال و غیره هم قایل به اتحاد صور محسوسه باحاسه و صور خیالیه با خیالات، نهایت سیر انسان در جهت کمال علمی و عملی این است که جهانی عقلی گردد که در

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۱۰ به بعد.

۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۱۴ـ۳۱۶.

آن همهٔ موجودات عقلی و معانی جمع باشند.[۱]

پس هر نفسی که صور عقلیه را ادراک می‌کند با عقل فعال متحد می‌شود به نحو اتحاد عقلی و چون همهٔ معانی در عقل فعّال موجود است به‌وجود واحد، عقل انسان در هنگام اتصّال به آن می‌تواند هر چه خواست دریابد.

ملاصدرا گوید بحث اصلی این است که شیء چگونه به‌ذات خود عالم می‌شود و فرض این‌که علم از مقولهٔ اضافه باشد، اضافه بین دو امر است و بین نفس و خود او دوئیت وجود ندارد و نتیجه گرفته است که علم عبارت از وجود شیء است برای شیء بالفعل و بلکه علم عبارت از وجود مجرّد از ماده است حال لنفسه باشد و یا برای چیز دیگر.

وی انواع ادراکات را چهار نوع می‌داند: ۱ـ حسّی ۲ـ تخیلی ۳ـ وهمی ۴ـ عقلی.

در همهٔ ادراکات قایل به اتحاد مُدْرِک با مدرک است. ادراکات حسّی شرطش حضور ماده و عوارض آن به نزد مدرک حسّی است و تأثیر آن در حاسه به نوعی از تجرید ناقص است و ادراکات خیالی در مرتبهٔ بعد از ادراکات حسّی است که تجرید در مدرکات آن کامل‌تر است و ادراکات وهمی کلاً مربوط به معانی است و تعقل عبارت از ادراک امور کامل التجرید است.

عقل مراتب دارد، بالقوه یا بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، نفس در مرتبهٔ کمال به عقل فعال اتصال می‌یابد و معلومات را از عقل فعّال دریافت می‌کند.[۲]

وی بر آن است که حواس گوناگون آدمی در حکم جواسیس اخبارند که اخبار را به آگاهی نفس می‌رسانند و تکثر احساسات جزئی به‌واسطهٔ اختلاف حرکات بدنی است در جهت جلب منافع و دفع مضار و بالأخره حصول تصورات و تصدیقات متکثر اولیه در اثر اختلاف و تکثر آلات حسّی است و حصول تصوّرات و تصدیقات اولیه ناشی از امتزاج علوم اولیه است.[۳]

علم دارای اقسامی است:

۱ـ علم واجب به‌ذات خود که عین ذات او است.

۲ـ علم ممکن به‌ذات خود که بر چند نوع است. الف: علمی که عرض است و شامل همهٔ علوم مکتسبه است که قائم به ذهن‌اند. و علم به جواهر که جوهرند.

۳ ـ علم فعلی که علم خداوند است به‌غیر ذات خود که موجب وجود موجودات است.

۴ـ علم انفعالی مانند علم ممکنات به امور که به انفعال ذات آن‌ها است.

۵ـ علمی که نه فعلی است و نه انفعالی که علم نفوس به‌ذات خود باشد.[۴]

اشاره شد که ملاصدرا جهت اتحاد هر دو متحدی را وجود می‌داند اعم از آن‌که از نوع اتحاد بالذات باشد مانند اتحاد انسان به‌وجود (انسان و وجود اتحاد دارند) یا اتحاد انسان با حیوان و یا از نوع اتحاد بالعرض باشد مانند انسان با ابیض. زیرا جهت اتحاد انسان و وجود نفس وجود است. و جهت اتحاد بین انسان و ابیض عبارت از وجود منسوب به انسان بالذات و منسوب به ابیض بالعرض است و تردیدی

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۳۳۹.
۲ـ همان، ص ۳۳۷.
۳ـ همان، ص ۳۸۲.
۴ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۳۸۳.

نیست که هر دو متحدی موجود به دو وجود نمی‌باشد و ممکن نیست که موجود به دو وجود باشند والا اتحادی بین آن دو نخواهد بود و بلکه معنی اتحاد این است که هر دو موجود به یک وجود باشند و به عبارت دیگر یک وجود منسوب به هر دو باشد و بنابراین در هر دو متحدی یکی از آن دو و یا هر دو انتزاعی می‌باشند و جهت اتحاد آن‌ها وجود است که امر عینی حقیقی است پس همهٔ امور متجدده اتحاد آن‌ها به‌وجود است و مفاهیم که همان ماهیات آن‌ها باشد اعتباری است.[۱]

و می‌گوید:

همان‌طور که موجودیت وجود بذاته دوئیت ذات را ایجاب نمی‌کند و موجب دوئیت در حیثیت ذات هم نمی‌شود مگر به مجرد اعتبار همان‌طور هم معقولیت آن بذاته موجب مغایرت در ذات نمی‌شود و محض اضافهٔ «کون الذات المجردة» عاقل نفس خود، موجب تکثر نمی‌گردد نه در خارج و نه در ذهن زیرا آن اضافه از اعتبارات عقل است به قیاس به عاقلیت شیء غیر خود را و در حقیقت اضافه امر غیرواقعی است و آن‌چه واقع است ذات بسیط غیر محتجب از ذات خود می‌باشد.

و نفس هرگاه چیزی را تعقل کند عین صورت عقلی می‌شود و بیان خواهد شد که هر موجود معقولی خود نیز عاقل است و از این جهت کلیهٔ صور ادراکیه خواه معقول باشند و خواه محسوس متحدالوجودند با مدرک خود.

عقل و تعقل نوعی از وجودند و وجود با ماهیت متحد است پس علم با معلوم متحدند و اصولاً اثبات بساطت عقل ممکن نیست مگر بنابر قول به اتحاد عاقل و معقول زیرا اگر دوئیت واثنینیت در کار باشد بساطت بی‌معنی است و عقل در عین بساطت و وحدت «کل الاشیاء» است و این ممکن نشود مگر به اتحاد عاقل و معقول[۲] هر صورت مجردی اعم از آن‌که مجرد بالذات باشد و یا به‌واسطهٔ تجرید مجرد شده باشد معقول فی‌ذاته است و هر معقول بالذات و بالفعلی را عاقل بالذات و بالفعلی لازم است و معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل تصور نمی‌شود پس هر مجردی عاقل ذات خود است و در عین حال معقول بالذات است.

والعلم هوالوجود المجرد عن المادة عندنا فهذه الوجود کما انه موجود لذاته کذالک معقول لذاته و کما ان موجودیة الوجود لذاته لا توجب اثنینیة فی الذات ولا فی حیثیة الذات الا بمجرد الاعتبار فکذالک معقولیته لذاته لا یوجب مغایرة فی الذات.[۳]

و دیگر آن‌که هر مجردی همان‌طور که درست است که مدرک غیر خود باشد واجب است که مدرک ذات خود باشد به حکم آن‌که هر موجودی که مجرد از ماده ولواحق ماده است کلیهٔ امور ممکنة الحصول برای آن باید بالفعل برای آن حاصل باشد از جهت آن‌که در معرّض فعل و انفعال و قوت و تأثیر و تأثر مادی جسمانی نیست پس ممکن المعقولیت آن منفک از معقول بودن آن بالفعل نمی‌باشد و آن‌چه ممکن است معقول آن باشد بالفعل معقول آن است.

و دیگر آن‌که به حکم تضایف معقول بالفعل

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۱۲ـ۳۲۵.
۲ـ همان، ج ۱، صص ۱۷۵، ۲۸۳.
۳ـ همان، ص ۳۲۵.

ثابت و حاصل نمی‌شود مگر برای عاقل بالفعل همان‌طور که عاقل بالقوه را معقول بالقوه است ماحصل کلام.

تمام موجودات را صورتی است جسمانی که هرگاه در خارج یعنی در موارد خارجی جسمانی باشند صور نوعیهٔ مادیهٔ جسمانیه‌اند و صور معقولهٔ آن‌ها که در عالم عقل‌اند متحد با جوهر عقلی‌اند به‌نحو اتحاد خاص نه مانند اتحاد صور خارجیه یا مواردی که موضوع و محل آن‌هایند بلکه به نحواتحاد اعلی و برتر و اشرف.[1]

فلکل منها صورة جسمانية اذا وجدت فی الخارج اعنی فی‌المواد الجسمانية کانت صورة نوع مادی و اذاوجدالمعقول منها فی عالم العقل کان متحداً بجوهر عقلی ـ لان التعقل اما عبارة عن حصول الصورة المعقول للعاقل و حلو لهافیه کماهوالمشهور و علیه الجمهور و اما باتحادها مع‌الجوهر العاقل کما هو عندنا.[2]

و همان‌طور که مفهومات متغایره گاه در وجود و حقیقت متحدند و وجود واحد ممکن است مصداق مفاهیم متعددهٔ متکثره باشد و همهٔ آن‌ها متحد در وجود باشند ولو آن‌که در موردی دیگر موجود به وجودات متعدده باشند در خارج و یا به جهات مختلفه در ذهن.

پس ذات مجرد بسیط، چون مجرد از موضوع است مصداق مفهوم جوهر است و از آن جهت که صورت مجردهٔ ماده است مصداق مفهوم عقل است و چون خود بذاته صورت عقلیه است مصداق مفهوم معقول است و چون موجود بالذات است مصداق مفهوم عاقل است توضیح آن‌که:

اتحاد بر سه نوع است یکی آن‌که دو وجود که برای دو چیز است یک چیز شود. دوم آن‌که مفهومی از مفهومات یا ماهیتی از ماهیات عین مفهوم یا ماهیت دیگری شود که مغایر با آن است به نحوی که «آن آن» شود از باب حمل اولی ذاتی این نوع اتحاد مانند نوع اول محال است زیرا نه ذوات مختلفه ممکن است یک ذات شوند و نه مهیات و مفهومات مختلفه یک ماهیت و یا مفهوم شوند.

سوم آن‌که موجود واحدی مصداق مفهوم عقلی و ماهیت کلی واقع شود بعد از آن‌که مصداق مفاهیم متعدد نبوده است و به‌واسطهٔ استکمال وجودی مصداق مفاهیم متعدد شده است و این نوع از اتحاد محال نیست و بلکه واقع است زیرا تمام معانی معقوله که به‌طور متفرق در جمادات و نباتات و حیوانات هستند به‌طور وجود جمعی در انسان اند و در مورد اتحاد عاقل و معقول هم یک چیز است که مفاهیم متعدده بر آن مصداق واحد صادق است و یک وجود است که هم عقل است هم عاقل و هم معقول و همان‌طور که وجود متطور به‌اطوار مختلف می‌شود و در عین حال امر واحد بسیط است نفس هم متطور به‌اطوار و صور مختلف می‌شود و در عین حال یک امر مجرد بسط است که گاه متشکل به شکل شجر می‌شود و گاه حجر و گاه غیر آن پس همان عقل است که عاقل ذات خود است و هم معقول است ذات خود را متطور به اطوار و صور، و همان نفس است که مبصر و مبصر و سامع و مسموع است و تجلی آن در بصر ابصار است و در سمع مسموع است

۱ـ اسفار، ج ۲، ص ۲۲۷ و رساله عرشیه، ص ۱۲۲.

۲ـ همان، ج ۳، صص ۳۲، ۳۳۹.

و بالجمله کلیه مدرَکات با مدرک متحددند و آن‌ها با نفس متحدند و نفس متطور و متشأن و متصور به همه است.[1]

۱ـ فان‌الوجود العقلی الصرف المجرد عن‌المواد و علائقها لایمکن ثبوتها لشئی الاوله فی ذاته مثل هذالوجود بان یکون عقلا و معقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لایثبت الا لمعقول بالمفعل.

اتحاد مدرک و مدرک ـ ملاصدرا به‌طور کلی قایل به اتحاد مدرِک با مدرَک است در تمام انواع ادراکات و گوید: معقول بما هو معقول وجودش فی نفسه و وجودش برای عاقلش و نیز معقولیتش یک چیز است و همان‌طور محسوس بما هو محسوس وجودش فی نفسه و وجودش برای حاسّ و نیز محسوسیتش یک چیز است.

ملاصدرا گوید: نفس در عین وحدت کل قوی است، سمع و سمیع، بصیر و... همه کار نفس است.

و به‌عبارت دیگر این نفس است که هم بصر را و هم آن‌چه به آن دید انجام می‌شود و هم ابصار هر سه را ادراک می‌کند و بلکه این نفس است که هم بصر است و هم مبصر و هم ما به الابصار و هم ابصار است و این نفس است که سمع، مسموع و سماع را ادراک می‌کند و بلکه این نفس است که فی وحدتها کل القوی باتوجه به این مقدمات گوییم:

اگر صورت معقول استوار به‌ذات خود باشد قهراً لِذاته موجود خواهد بود و درنتیجه معقول لِذاته خواهد بود (چون هر مجردی عاقل و معقول لِذاته است).

ملاصدرا گوید جسم و جسمانی نتواند که مدرک ذات خود باشد زیرا ماده حجاب است و مرجع رفع حجاب تأکّد و شدّت وجود است و نفس چون مجرد است عاقل ذات خود می‌باشد. اشراقیان نیز نفوس را مدرک ذات خود می‌دانند و گویند: تعقل عبارت از عد حجاب یا عدم غیبت است از ذات مجرد و نفس چون مجرد است و غایب از ذات خود نیست پس مدرک ذات خود است و چون عاقل ذات خود است، معقول ذات خود است و معنی اتحاد عاقل و معقول این است. و همین طور معنی اتحاد ادراک و مدرک و مدرَک.

ملاصدرا می‌گوید همین‌طور است اگر صورت محسوس فرض شود که مجرد است و قائم به‌ذات خود، در این صورت محسوس لِذاته خواهد بود و وجود او لِذاته نفس محسوسیت لِذاته او خواهد بود پس حاسّ و محسوس خواهد شد و از این بیان روشن شد که اجسام طبیعی وجوداً مشوب باعدام و ظلمات‌اند فی نفسه و محفوف به غواشی خارجیه و همین امور مانع معلومیت آن‌ها است زیرا نحوهٔ وجود آن‌ها فی‌نفسه مانع از تعلق علم است به آن‌ها.

اتّصاف ـ عبارت است از نسبت میان دو چیز متغایر است به حسب وجود در ظرف اتصاف و ناچار در ظرف اتصاف باید دو امر موجود باشد تا نسبت مذکور محقق شود نهایت آن‌که اشیا در موجودیت متفاوت‌اند و هر یک را حظی خاص از وجود است و هر صفتی از صفات را مرتبتی خاص از وجود است که منشأ آثار مخصوص است حتی اضافات و اعدام و ملکات و قوی و استعدادات که آن‌ها را نیز

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۳۲۴.

حظوظ ضعیفی است که اتصاف به آن‌ها ممکن نیست مگر بعد از وجود آن‌ها برای موصوفات خود.[۱]

این مسأله را از این جهت مطرح کرده‌اند که معلوم شود که اتصاف وجود به ماهیت از چه نوع اتصافی است و عروض وجود بر ماهیت چگونه است و بنا بر قاعدهٔ فرعیه که «ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له متفرع علی وجود المثبت له والموصوف والمعروض له» باشد چگونه وجود وصف و عارض بر ماهیت است در حال که ماهیت را قبل از وجود تقرری نیست.[۲]

در مقام حل این اشکال آرا و عقایدی چند اظهار شده است که بعضی براساس تصرف در قاعدهٔ فرعیه است و بعضی بر مبنای تأویل و تغییر قاعده و بالأخره تصرف در نحوهٔ اتصاف است.

والحق ان الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتّصاف.

صدرا گوید عارض بر دو قسم است یکی عارض ماهیت و دیگری عارض وجود، قسم اول مانند عروض فصل بر جنس و تشخص بر نوع و قسم دوم عروض سواد بر جسم وفوقیت بر سما.

خاصیت اول آنکه معروض به‌واسطهٔ عارض موجود می‌شود نه قبل از آن و خاصیت دوم عکس اول است.[۳]

و عروض وجود بر ماهیت از قبیل قسم اول است که معروض آن نفس ماهیت است «من حیث هی هی» که به آن وجود موجود می‌شود نه قبل از آن و به واسطهٔ عروض آن وجود حصه‌ای از وجود می‌شود نه شیء دیگر و بلکه وجود عین تشخص است و بالجمله ان العارض علی ضربین عارض الوجود و عارض الماهیة، مثال الثانی عروض الفصل للجنس و عروض التشخص للنوع و مثال الاول عروض السواد للجسم و عروض الفوقیة للسماء و خاصیة الثانی ان المعروض یصیر بالعارض موجوداً بالفعل لاقبله... و خاصیة الاول عکس ذالک فان السواد العارض لزید مثلا یصیر به موجوداً ولا یصیر زید به موجوداً.[۴]

و بالجمله اتصاف ماهیت به‌وجود، اتصاف به ثبوت آن است نه به ثبوت چیزی دیگری برای آن و ثبوت وجود برای آن عبارت از ثبوت نفس آن است نه به ثبوت چیزی دیگر برای آن.

اتصال ـ اتصال به معنی التیام و پیوستن و ارتباط و «مایصل بین شیئین» و از نظر مفهوم فلسفی عبارت از نحوهٔ وجود شیء است به وجهی که ممکن باشد فرض اجزای مشترک در حدود برای آن و «حد» مشترک میان دو جزء آن به وصفی باشد که در عین آنکه نهایت یک طرف است بدایت طرف دیگر باشد.

صدرا گوید اتصال عبارت از امتداد جوهری ست و مرادف با امتداد و از فصول کم است.[۵]

الاتصال الذی هو به‌معنی الامتداد الجوهری و نحن لانسلم فی‌الجسم الا الاتصال الذی قیل انه من فصول الکم.[۶]

اتصال بر دو معنی است یکی اتصال حقیقی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۳۶.
۲ـ همان.
۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۴.
۴ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۳۶.
۵ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۵
۶ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۹ ـ ۲۱.

و دیگری اتصال به قیاس به چیزی دیگر.

اتصال حقیقی نیز به دو معنی است یکی «کون الشی» در مرتبت ذات و حد ماهیت خود. صالح برای آنکه منتزع شود از آن امتدادات سه‌گانهٔ متقاطعه به‌طور مطلق و بدون تعیین مرتبتی از کمیت و از این جهت میان متصل و متصل دیگر فرقی نیست و مماثلت و مساواتی در قدر و اندازهٔ آن‌ها نیست و متصل به این معنی جزئی از متصل دیگر نیست و مشارک و عاد و معد و دو جذر و محذور و مباین و اقل و اکثر او هم نیست و بلکه متصل به این معنی فصل مقوم جوهر بوده و فی حد نفسه برای جسم ثابت است.

معنی دیگر، بودن چیزی است به نحوی که میان اجزای متخالفة الاوضاع موهومهٔ آن حدود مشترکی یافت شود که هر یک نهایت بعضی و بدایت بعضی دیگر باشد و از خواص متصل به این معنی قبول انقسام بلانهایت است و تمام کمیات «جز عدد» متقوم به آن می‌باشند اعم از کمیات قاره یا غیره قاره و از فصول کمیات است.

و بالجمله یکی از دو معنی متصل و اتصال حقیقی فصل جوهر است و دیگری فصل کم است.

و به عبارت دیگر نفس اتصال در جهات به‌طور مطلق مقوم جسم و جزء حد آن است و اما مقدار آن اتصال قسمی از انواع کم می‌باشد.

اتصال به معنی دوم که صفت اضافی است نیز بر دو معنی است یکی بودن مقدار یا امر ذی‌مقدار است به‌نحوی که متحدالنهایت باشد با دیگری که مثل آن باشد اعم از آنکه هر دو موجود باشند یا موهوم و گفته می‌شود که یکی متصل به دیگری است.

قسم دوم بودن جسم است به نحوی که متحرک شود به حرکت جسمی دیگر و گفته شود که یکی متصل به دیگری است معنی اول از عوارض کم متصل است و معنی دوم از عوارض کم منفصل است مانند اتصال دو خط زاویه و یا اتصال بعضی از اعضا به بعضی دیگر.[1]

اتصال امتدادی ـ منظور صورت جسمیه است.[2]

اتصال به عقل فعّال ـ اهل ذوق در باب اطلاع و آگاهی نفوس انسانی گویند: نفوس انسانی پس از کمال علم و عمل به عقل فعال می‌پیوندند و از حقایق مرتسم در عقل فعال آگاه می‌شوند و هر اندازه کمال آن‌ها زیادتر شود پیوند به عقل فعال و در نتیجه آگاهی آن‌ها از حقایق زیادتر می‌شود.

ملاصدرا کسانی را که این قول را باطل می‌دانند مورد نقادی قرار داده است و خود مسأله را توجیه عقلی و ذوقی می‌کند و گوید:[3] نفوس انسانی موقعی که اموری را ادراک می‌کنند، عین صورت عقلی مدرک می‌شوند.

از شأن نفوس انسان این است که بتواند همه حقایق را ادراک کند و متحد با آن‌ها گردد و نیز از شأن نفوس آدمی این است که به‌صورت جهانی عقلی درآید مشابه با جهان عینی که در آن صورت هر موجودی اعم از عقلی و جسمی وجود یابد و بیان شد که وحدت معانی عقلی از نوع وحدات معمول نیست و اصولاً تعدد در

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۱۵۳.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۲۸۹.

۳ـ همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۳۷ـ۳۳۹.

معانی عقلی بدان معنی که در امور جسمانی است، نیست.

و مثلاً فرس عقلی موجود در عقل فعال و فرس عقلی موجود در نفس انسان آنگاه که نفس به‌مرتبهٔ عقل بالفعل رسیده باشد از جهت معنی تعدد آن‌ها ممکن نیست پس آن‌چه در نفس انسان است و آنچه در عقل فعال است یکی است و گفته شد که نفس با تمام صور خود یعنی مدرکات خود متحد می‌شود (اتحاد عاقل و معقول) پس درنتیجه نفس که متصّل به عقل فعال شود متحد با آن می‌شود و هر صورتی عقلی که نفس ادراک کند با عقل فعال یکی خواهد بود.

اتفاق ـ مراد از بخت و صدفه و اتفاق که در کلمات فلاسفه دیده می‌شود این است که موجودات و حوادث و اشیای این جهان تابع علل و اسباب خاصی نباشند.

صدرا گوید ذیمقراطیس گمان کرده است که وجود عالم بر قاعده و نظام معین و تابع علل و اسباب خاص و متوجه به غایت و هدف مشخص نبوده و بلکه جهان وجود برحسب اتفاق و صدفه به‌وجود آمده است.[1]

مبادی عالم، اجزا و جواهر فردند که در خلأ پراکنده‌اند و متشاکلة الطبایع و مختلفة الاشکال اند و دائماً از سویی به سویی در حرکت‌اند و برحسب اتفاق و صدفه جمله‌ای از آن‌ها تصادم و برخورد کرده و ضمیمه شده و از اجتماع آن‌ها هیأت و اوضاع مخصوصی پدید آمده و جهان طبیعت موجود شده است.

و بنابراین ممکن است هر آن از اجتماع و برخورد جملهٔ از اتم‌ها جهان جسمانی دیگری به‌وجود آید و از این جهت کرات و عوالم نامتناهی هستند.

ذیمقراطیس در عین حال که وجود جهان بزرگ جسمانی را مستند به اتفاق و صدفه کرده است وجود و حدوث موالید را در این عالم تابع علل خاصی می‌دانسته است.

صدرا بعد از ذکر عقاید آنان و نقض و جرح آن‌ها گوید «و کان هذاالفیلسوف انما انکر العلة الغائیة فی فعل الواجب لاغیر.»

این نظر که تنها ذیمقراطیس قایل به بخت و اتفاق بوده است نمی‌تواند درست باشد زیرا همه کسانی که خلقت را مستند به‌علت نکرده‌اند و درحقیقت طبیعی مذهب بوده‌اند و نیروی خالق و حاکم بر جهاتی وجود را قبول نداشته‌اند بر آن بودند که کون و فساد موجودات برحسب تصادف و اتفاق است و معلول علتی نیست. اهل ادیان و شرایع و در تمدن اسلامی همهٔ متکلمان و فلاسفهٔ الهی این نظر را مردود می‌دانند، قسمت اعظم مباحث عقلی مربوط به اثبات صانع و اوصاف و اسمای او است و درواقع رد بر این نظر است.[2]

اثبات ذات ـ یکی از مسائل مُعضَل به نزد فلاسفه اثبات ذات است که هر کس در مقام ایراد برهان برای اثبات ذات خداوند راهی را پیموده است.[3]

ملاصدرا می‌گوید راه اثبات ذات واجب‌الوجود بسیار است زیرا که ذات او ذوفضایل و جهات بسیار است که «ولکل وجهة هومولیها» ولکن در این بین پارهٔ از طُرُق اشرف

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۵۳ ـ ۲۵۵.
۲ـ همان، صص ۲۵۳ ـ ۲۵۶.
۳ـ همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۲ ـ ۲۹.

و انور از طرق دیگر است و استوارتر و اشد براهین برای اثبات ذات برهانی است که حد وسط نداشته باشد و بنابراین در این‌گونه براهین طریق به مقصود عین مقصود است. از جمله این براهین برهان صدیقان است که از ذات به‌ذات شاهد آورند «یا من دَلَّ بذاته علی ذاته» و از ذات متعال بر صفات او و از صفات به افعال. و کسانی دیگر، براهین دیگر، طبیعیان نوعی برهان آورند و متکلمان نوعی دیگر دلیل بر شناخت ذات و صفات او آورند. لکن اهم براهین همان برهان صدیقان است که خداوند می‌فرماید «سَنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه الحق» و باز می‌فرماید «اولم یکف بربّک انّه علی کلی شئ شهید» ربانیون به‌وجود بنگرند و دریابند که وجود اصل هر چیزی است.

و سپس به این معنی رسیده‌اند که اصل حقیقت وجود، وجود واجب‌الوجود است و امکان و حاجت و معلولیت و غیره که عارض ولاحق بر وجود می‌شوند نه از جهت حقیقت وجود بماهی حقیقت وجود است و بلکه عروض ولحوق آن‌ها از جهات نقایص و اعدام است که خارج از اصل حقیقت وجود است.

و پس از آن با بررسی لوازم وجود مانند امکان و وجوب و غیره و از طریق مطالعه و تحقیق آن‌ها به توحید ذات و صفات او رسند و از صفات او به چگونگی افعالش و آثارش ره یابند و این طریقه، راه انبیا است که فرمودند «قل هذه سبیلی اَدعُوَا الی‌الله علی بصیرة» و تقریر این برهان این است: همان‌طور که گفته شد وجود حقیقت عینی واحد بسیط است که بین افراد آن اختلاف نیست لِذاته و اگر تفاوتی هست به کمال و نقص و شدت و ضعف و به امور زایده است همان‌طور که در افراد ماهیت نوعی و غایت کمال افراد وجود، مرتبه‌ای است که اتم و اکمَل از آن نیست و آن متعلق به غیر نمی‌باشد و کامل‌تر از آن حتی تصوّر هم نتوان کرد، و هر ناقصی در تکمیل نیاز به‌غیر دارد و قبلاً بیان شده است که همواره تمام قبل از نقص و فعل قبل از قوت و وجود قبل از عدم است و بیان شد که تمام چیزی عبارت از اصل چیز است با چیزی اضافه، با این مقدمه گوییم وجود یا وجودی است که بی‌نیاز از غیر است لِذاته و یا لِذاته نیازمند به غیر است.

نخست وجود واجب‌الوجود است که صرف‌الوجود است که اتم و اکمل از او وجودی نیست، مشوب به عدم هم نیست چون صرف‌الوجود و وجود صرف است.

و دوم وجود غیرذات حق راگویند که شامل افعال و آثار او است و قوامی برای سوای ذات حق نیست مگر به‌ذات حق، زیرا حقیقت وجود را نقص نیست و لحوق نقایص از جهات معلولیت است یعنی به وجودات ممکنه و معلوله که مراتب نازل وجودند عارض می‌شود و معلول نتواند از لحاظ وجود در مرتبهٔ علت خود باشد.

ملاصدرا می‌گوید حقیقت وجود امری است بسیط غیرذی‌ماهیت و مقوم و محددی ندارد و حقیقت وجود این چنین، ذات حق‌تعالی است که بالذات مقتضی کمال اتم است و شدت و کمال او را نهایت نیست و هر مرتبهٔ دیگر وجود نازل‌تر از مرتبهٔ حقیقت وجود است و بالجمله وجود دارای مراتب است رأس قاعده مرتبهٔ اکمل و اتم و اشد قرار دارد که از لحاظ کمال و شدت و تمامیت فوق لایتناهی است و

مراتب نازل‌تر آن را درجات است از اعلی به‌ادنی قصورات و اعدام که مراتب نازل‌اند در مراحل ثانوی وجود عارض شده‌اند ذات حق‌تعالی که مرتبهٔ نخست وجود است بی‌نهایت است و او را از هر جهت کمال و تمامیت نامتناهی است و از آن تمام‌تر و کامل‌تر تصور نتوان کرد.

این قصورات و افتقارات نیز ناشی از افاضه و جعل است و هویات آن‌ها متعلق به‌ذات اول است.

اماالآلهیون فلهم مسلک آخر و ذلک لِانّ لهم فی اثبات الوجود الواجبی طریقین: **طریقة** یتبین بهاوجوده، ثم بعد ذلک یثبت بها وحدته و **طریقة** یثبت بها اولا ان واجب الوجود یجب ان یکون واحداً، ثم بعد ذلک یثبتون أن الاجسام و صورها و اعراضها کثیرة فلیس شیء منها واجب‌الوجود فتعین امکانها و احتیاجها الی مرجح.

فمن الطریق الثانی اثبات امکان العالم الجسمانی فان‌الاجسام المحصلة النوعیة الترکیب فیها ظاهر، لان کلامنها مرکب من اصل الجسمیة المشترکة، و من امر مخصص له بنوع من‌الانواع، اذالمبهم لاوجود له سواء کان‌المتفکر معترفا بهیولی هی ابسط من الجسم بماهو جسم، اولا، وسواء اثبت صورة جوهریة مخصصة منوعة (کما یراه المحصلون من‌المشائین) ام‌لااذالهیئات المخصصة فی مذهب غیرهم بمنزلة الصور، داخلة فی‌الانواع، ولااقل فی‌الاشخاص؛ اذالجسم مالم یتخصص لم یوجد. فیقال: لاشک ان‌الاجسام لترکبها ممکنة، والصور والاعراض لحاجتها الی‌المواد والموضوعات ممکنة فعلی جمیع القواعد، الاجسام معلولة مفتقرة الی‌المخصصات. والمخصصات معلولة مفتقرة الی‌المحال، والنفوس ایضاً مفتقرة الی الابدان ولیس کل منهما مرجحا للاخر والا، لزم تقدم‌الشیء علی نفسه ولا یوجد جسم من جسم، لمامر من ان التأثیر الجسمانی بمشارکة الوضع، والوضع بین‌المؤثر والمتأثر لایتحقق الا بعدوجودهما، ولان الاجسام لایذهب الی غیر النهایة لبراهین تناهی الابعاد.

وللطبیعین مسلک آخریبتنی علی معرفةالنفس، و هو شریف جدّاً لکنّه دون مسلک «الصدیقین» الذی مرذکره. و وجه ذلک ان‌السالک هیهناعین الطریق و فی‌الاول المسلوک الیه عین‌السبیل فهواشرف.

تقریره ان‌النفس الانسانیة مجردة عن‌الاجسام حادثة بماهی نفس مع حدوث البدن لامتناع التمایز اولا بدون الا بدان و استحالة التناسخ کما سیجیء. فهی ممکنة مفتقرة فی وجودها الی سبب غیرجسم ولاجسمانی.[1]

پس وجود متعلق و متقوم به غیرمستدعی و مستلزم این است که مقوم او نیز وجود باشد. زیرا ممکن و متصور نیست که امری غیر از وجود، مقوم وجود باشد. پس اگر این وجود مقوم، وجودی قائم به نفس و قائم به ذات خویش باشد مطلوب ما (که اثبات وجود واجب‌الوجود است) حاصل می‌شود (زیرا وجود قائم به ذات خویش منحصر است به ذات واجب‌الوجود) و اگر آن وجود نیز مانند وجود مفروض قائم به غیر باشد، سخن را دربارهٔ آن وجودی که مقوم این وجود است، آغاز می‌کنیم و می‌گوییم (که آن وجود مقوم، وجودی است

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۴۱.

قائم به ذات یا قائم به غیر؟ و همین‌طور سخن را دربارهٔ هر وجودی که مقوم وجود قبلی است ادامه می‌دهیم تا این‌که به یک حال از سه حالت منتهی گردد). یا این‌که سلسلهٔ وجودات یکی بعد از دیگری الی غیر النهایه می‌رود (بدین معنی که هر وجودی که مقوم وجود ثابت در سلسله، فرض شد خود نیز محتاج به مقوم دیگری است الی غیرالنهایه) و این مستلزم تسلسل است و یا این‌که بگوییم سلسلهٔ مفروض به وجودی منتهی می‌گردد که در تقوم خویش محتاج به نخستین وجود در سلسلهٔ مفروض است و این مستلزم دور است. و یا این‌که سلسلهٔ مفروض منتهی می‌گردد به وجود قائم به ذات و غیرمتعلق به غیر. (پس با این دلیل وجودواجب‌الوجود ثابت گردید) سپس (از طریق دیگر می‌توانیم وجود واجب‌الوجود را ثابت کنیم بدین‌ترتیب که) می‌گوییم مجموع وجودات خواه در سلسلهٔ غیرمتناهی قرار گرفته و افراد آن الی غیرالنهایه بروند و یا به آخرین فردی منتهی گردند که وجودش متوقف بر وجود اولین فرد باشد و دور لازم آید، همگی از نظر تقوم و افتقار به غیر در حکم وجود واحدند (زیرا حکم مجموع در این مورد حکم آحاد است و بنابراین، مجموع سلسله مانند هر واحدی از آحاد آن، ممکن‌الوجود و متعلق به غیر است و آن غیر، واجب‌الوجود است). پس آن غیر (که مورد افتقار و احتیاج سلسلهٔ مفروض است) اصل کلیهٔ وجودات است و ماسوای او، فروع اویند و این وجود اصل اصیل، نور قیومی است (که مقوم سایر وجودات است). و ماسوای او همگی یا اشراقات و تجلیات نور اویند (به نام وجودات خاصه) و یا ماهیاتند (که حدود وجودات و اضلال و سایه‌های وجودند که چون پرتو نور وجود در سرتاسر عالم غیب و شهود خودنمایی نمود، از هر جلوه‌ای از جلوات وجود سایه‌ای به نام ماهیت در جهان هستی ظاهر و آشکار گردید و اگر ما از ذات مقدس واجب‌الوجود به لفظ نور تعبیر نمودیم و به اصطلاح حکمای اشراق وجود او را نور قیومی خواندیم، به اعتبار این است که خود در قرآن مجید فرموده است) «الله نورٌالسماواتِ والارضِ» (سورهٔ نور، ۳۵) پس باید اذعان نمود که او وجودی واجب و قائم به ذات خویش است و وجوداتی که دارای ماهیت‌اند همگی شؤون آن وجود و اعتبارات و وجوه و حیثیات ذات مقدس اویند چنان‌که خود فرموده است «الاله الخلقُ والأمر» (سورهٔ اعراف، ۵۴).

موجود از نظر تقسیم اولی بر دو قسم است یا این‌که موجودی است که به وجهی از وجوه متعلق به غیر است (از قبیل تعلق به فاعل یعنی علت و سبب، و تعلق به قابل خواه قابل ماهیت باشد مانند وجود ممکن‌الوجود که دارای ماهیت و متعلق به ماهیت است زیرا وجود در نظر جمهور عارض بر ماهیت است، و یا این‌که قابل ماده باشد مانند وجود صور و اعراض و از قبیل تعلق به اجزا مانند تعلق کل به اجزای خویش و یا تعلق به شرط مانند تعلق مشروط به وجود شرط)، و یا این‌که موجودی است که به هیچ چیز (از آن اموری که گفته شد) متعلق نیست. موجود متعلق به غیر یا به علت این است که موجودی است مسبوق به عدم (یعنی وجودی است حادث و هر حادثی محتاج و متعلق به علت و سببی است) و یا به علت امکان ذاتی او است (زیرا هر ممکن‌الوجودی در وجود و یا عدم

محتاج و متعلق به غیر است) و یا به علت داشتن ماهیت است (که در حد ذات نه مقتضی عدم است و نه وجود و در وجود و یا عدمش وابسته به غیر است.

اینک ما قسم اول (از اقسام سه‌گانه یعنی موجودیت بعدالعدم و مسبوقیت بعدم) را به سه چیز تحلیل می‌کنیم: عدم سابق و وجود لاحق و بودن وجود بعد از عدم. اما عدم از آن جهت که عدم است و نفی محض، صلاحیت تعلق به غیر ندارد (زیرا صلاحیت، صفت امر وجودی است) و اما بودن وجود بعد از عدم، از لوازم ضروری این چنین وجودی است و (در فلسفهٔ کلی ثابت شده است که) لوازم ضروری شیء، بالذات قابل جعل و تعلق به علت و سبب نیست (بلکه در جعل و تعلق به علت، تابع جعل و تعلق ملزوم است مانند زوجیت در عدد چهار که لازم ضروری این عدد است و در وجود و تعلق تابع او است و یا امکان که لازم ضروری ماهیت است و در جعل و تعلق به علت، تابع جعل و تعلق ماهیت است و نیازی به جعل علی‌حده‌ای ندارد). پس ثابت شد که (هیچ یک از این امور سه گانه متعلق به غیر نیست بلکه) متعلق به غیر، ذات وجود و اصل وجود است (که به‌زودی در مورد آن سخن خواهیم گفت). و اما امکان، امری است اعتباری و سلبی زیرا مفهوم امکان، سلب ضرورت وجود و عدم است از ماهیت. پس امر سلبی موجب تعلق به غیر نیست، چنان‌که معلول علتی مباین و مغایر با علت ماهیت هم نیست. زیرا امکان از لوازم ماهیات امکانیه است همان‌طور که حدوث نیز از لوازم وجودات حادثه است (و قبلاً گفتیم که لازم شیء در جعل و تحقق، تابع جعل و تحقق ملزوم است) و اما ماهیت باید دانست که او نه سبب احتیاج به علت و نه مجعول و متعلق به جاعل و سبب است، به دلیلی که بعداً خواهیم گفت، و نه موجود بالذات. بلکه موجود بالعرض و موجود به تبعیت وجودات خاصه‌ای است (که از ناحیهٔ علت صادر می‌گردند). پس ثابت شد که امر متعلق به غیر فقط وجود هر چیزی است نه ماهیت آن و نه چیز دیگری (که قبلاً بیان گردید).[۱]

اجرام ابداعی ـ جرم‌های ابداعی در اصطلاح فلاسفه افلاک‌اند که مرکب از عناصر نبوده خارج از موالید سه گانهٔ زمینی‌اند از آن‌رو اجرام ابداعی گویند که در خلقت مسبوق به‌وجود ماده نمی‌باشند و نخستین موجودات جسمانی‌اند که در نظام آفرینش موجود شده‌اند.[۲]

اجرام صغار ـ منظور جواهر فرد و اجزای لایتجزی و اتم‌ها می‌باشند. جواهر فرد و اجزای لایتجزی.

اجرام فلکی ـ منظور افلاک است اجرام ابداعی.

اجزای اصلی ـ این اصطلاح در مسألهٔ معاد و حشر به‌کار رفته است، توضیح این‌که باتوجه به این‌که اعادهٔ معدوم به عینه محال است و نیز باتوجه به شبههٔ آکل و مأکول که فرضاً انسانی انسانی دیگر را بخورد و گوشت بدن خورده شده جزء بدن خورنده شود ایراد شده است که روز حشر کدام بدن محشور می‌شود، آکل و یا مأکول و یا هر دو راه حل این مشکل و مشکلات دیگر فلاسفه هر کدام راهی را طی

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۳۶ به بعد

۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۳۲.

کرده‌اند.

ملاصدرا گوید: پاره‌ای گفته‌اند که آن‌چه محشور می‌شود عقل هیولانی است و پاره‌ای گفته‌اند هیولی است، غزالی گفته است نفس است و پاره‌ای گفته‌اند جوهر فرد است که از این نشأت باقی می‌ماند. محیی‌الدین عربی گفته است عین ثابت انسان است. متکلمان گفته‌اند اجزای اصلی است. ملاصدرا گوید به عقیدهٔ من قوت خیال است زیرا آخرین اکوان حاصل در انسان قوت خیال است.[1]

احیاناً ملاصدرا خیال منفصل را امری خاص می‌داند که حافظ تشخص انسان است. ملاصدرا می‌گوید آن کالبد و بدن اخروی که در روز حشر محشور می‌شود طوری است که اگر کسی او را ببیند گوید فلان است.

علی ان المعاد فی المعاد هو بعینه هذا الشخص الانسانی روحاً و جسداً، بحیث لویراه احد فی المحشر یقول: هذا فلان الذی کان فی‌الدنیا، و من انکر هذا فقد انکر قطباً عظیما من قطبی الایمان، و رکناً عظیماً من ارکانه، فیکون کافرا عقلا و شرعاً، ولزمه انکار کثیر من‌النصوص القرانیة مثل قوله تعالی: قال من یحیی العظام و هی رمیم، قل یحییها الذی انشأها اول مرة و قوله تعالی: ائذامتنا و کنا تراباً و عظاماً ائنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون، قل ان الاولین والآخرین الی قوله: هذا نزلهم یوم الدین و قوله تعالی: ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه، بلی قادرین علی ان نسوی بنانه الی غیر ذلک من‌النصوص القاطعة علی ان المحشور یوم الاخرة هوالشخص بجمیع اجزائه و اعضائه.[2]

در مورد اجزای اصلی و عجب‌الذنب گوید: اعلم ان الروح اذا فارق البدن العنصری یبقی معه من هذه النشأة الفانیة امر ضعیف الوجود، و قد عبر عنه فی‌الحدیث النبوی بعجب الذنب، و قد اختلفوا فی معناه، فقیل: المراد منه هوالاعضاء الاصلیة، و قیل: هو المادة الاولی المشترکة المساة، عندالحکماء بالهیولی، و قیل: هو مرتبة العقل الهیولانی، و قال الشیخ ابوحامد الغزالی: انما هوالنفس و علیها النشأة الاخرة، و قال ابویزید الوقواقی: هو جوهر فرد یبقی من هذه النشأة لایتغیر، ینشأ علیها تلک النشأة، و عندالشیخ محی‌الدین الاعرابی هوالماهیة المسماة بالعین الثابت من‌الانسان، و لِکلّ منها وجه.

لکن البرهان منا قد دل علی بقاء القوة الخیالیة المدرکة للصور.

اجزای انفصالی ـ این اصطلاح مربوط به بحث ترکیب اجسام است بر اساس فرضیه ذیمقراطیس که گوید اجسام مرکب از اتم‌ها و جواهر فرد است. اهل کلام گویند: این اجسام تا آن‌جا تقسیم می‌شود که دیگر قابل تقسیم نباشند فلاسفهٔ اسلامی این نظر را اصلاً و فرعاً باطل می‌دانند و به‌هرحال گویند اجسام هر اندازه در تقسیم به اجزای ریز برسند باز هم قابل انقسام‌اند حال تقسیم به انقسام فکی و انفصالی باشد و یا قطعی و کسری و سرانجام و همی و خیالی و عقلی یعنی تقسیم و همی و عقلی در مرحله آخر پس هیچ‌گاه تقسیم متوقف نمی‌شود.

اجزای انفکاکی ـ تقسیم اجسام به اجزا به تقسیم انفکاکی انفصالی. اجزای انفصالی.

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۴، ص ۲۲۱.

۲ـ همان، ص ۲۲۲.

اجزای عقلی - مراد جنس و فصل است زیرا انواع و اجناس در ذهن منحل به جنس و فصل می‌شوند و نه در خارج از ذهن.[1]

اجزای مقداری - خلاصهٔ کلام این‌که فلاسفه طبیعی گفته‌اند، مرکبات بر چند قسم‌اند یا مرکب به ترکیب ذهنی‌اند و یا مرکب به ترکیب خارجی.

و از این جهت اجزای مرکب یا عقلی‌اند و یا خارجی.[2]

اجزای حدیه را اجزای محموله هم گویند و آن‌ها اجزایی هستند که از ذات واحد و یک حقیقت منتزع می‌شوند مانند جنس و فصل در ماهیت «بسیطة الوجود» چون سواد که به‌حسب تحلیل عقلی منحل به دو جزء می‌شود یکی جزء جنسی که لونیت باشد و دیگری جزء فصلی مانند باسطیت بصر در سواد و قابضیت در بیاض و مانند حیوانیت و ناطقیت که به تحلیل عقلی از یکدیگر منفک می‌شوند والا در خارج یک چیز بیش نیست و آن انسان است و سواد است و بیاض است.

و بالجمله هر مرکبی یا از اجزای عینی خارجی ترکیب یافته است مانند اجسام و یا از اجزای عقلی مانند انسان که مرکب از جنس و فصل است که هر دو جزء آن عقلی‌اند این نوع اجزا را اجزای تحلیلی عقلی و اجزای حدی گویند زیرا نوع به تحلیل و تعمّل عقلی منحل به دو جزء می‌شود که یکی جنس و دیگری فصل باشد.

صدرا گوید در اجزای حدیهٔ محموله فرقی نیست در بسایط و مرکبات خارجی.

در مقابل اجزای تحلیلی اجزای خارجی هستند مانند ماده و صورت خارجی در مرکبات که منشأ جنس و فصل عقلی هستند.

اجزای خارجی هم اگر موجود به‌وجودات متعددهٔ خارجی باشند و در وضع متباین از یکدیگر باشند اجزای مقداریه و کمیه‌اند و اگر متباین نباشند به‌نام اجزای خارجی «مطلق» نامیده شده‌اند و ماده و صورت نامند.

و بالجمله اجزای مقداریه عبارت از اجزای موجود در خارج‌اند که از پیوستگی و اتصال آن‌ها متصلات و ممتدات و کمیات متصله و منفصله بوجود می‌آیند و بنابراین اجزایی‌که در خارج ذومقدار و کم می‌باشند اجزای کمی و مقداری‌اند و اجزای خارجی که در خارج متعدد می‌باشند و ذومقدار و کمیت نمی‌باشند و متحد بوده و قابل انفکاک و جدایی نمی‌باشند و هر یک از جهتی نیازمند به دیگری می‌باشند اجزای خارجیه نامند مانند ماده و صورت.[3]

اجزای تحلیلی عقلی را اجزای وجود ذهنی و اجزای مقداری را اجزای وجودی عینی هم نامیده‌اند.

فقائل؛ ان الاجسام الطبیعیة، تتجزی بالفعل والقوة تجزیاً متناهیاً؛ و هی مرکبة من أجزا لاتتجزی، الیها تنتهی القسمة.

و قایل: ان الاجسام الطبیعیة، لها اجزاء غیر متناهیة؛ و کلها موجودة فیه بالفعل. و قایل: ان الاجسام الطبیعیة، منها أجسام مرکبة من اجسام، اما متشابهة الصورة کالسریر، و اما مختلفتها کبدن الحیوان. و منها أجسام مفردة، والاجسام المرکبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهیة؛ و هی تلک

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۶.

۲ـ اسفار، ج ۳، ص ۱۹۷ و رسائل، ملاصدرا، ص ۹۷.

۳ـ همان، ج ۴، صص ۹، ۱۶۶ و ج ۵، صص ۳۱، ۳۴.

الاجسام المفردة التی منهار کبت. وأما الاجسام المفردة، فلیس لها فی‌الحال جزء بالفعل؛ و فی قوتها ان تتجزی أجزاء غیر متناهیة؛ و کل واحد منها، أصغر من الاخر؛ و لیس ینتهی قسمتها البتة، الی جزء لایتجزی؛ و ما وجد فی کل الجسمین من الاجزاء فهو متناه. والتجزی، اما بتفریق الاتصال، و اما باختصاص العرض ببعض منه یمیزه حلولا، اما عرض غیر مضاف کالبیاض، و اما عرض مضاف کالمماسة والموازاة، و اما بالتوهم. و اذا لم یمکن أحد هذه الثلاثة، فالجسم المفرد لا جز و له بالفعل.

والرأیان الاول باطلان. فاما رأی الذین أثبتوا للاجسام، أجزاء متناهیة منها تترکب، و یوجد کل واحد منها غیر متجز، و بالجمله اجزای مقداری خود شامل چند قسم است.[۱]

الف ـ انفکاکی خارجی که موجب کثرت بالفعل است در خارج.

ب ـ تقسیم وهمی که موجب کثرت در وهم است.

ج ـ تقسیم عقلی که شأن عقل این است الی غیر النّهایه اجزایی از هر ماهیتی را درک کند و تحلیل کند به اجزا.

د ـ تقسیم برحسب اختلاف دو عرض، حال از اعراض قاره باشد یا غیرقاره که قسم اول مبدأ افتراق است در خارج و قسم دوم منشأ وهم است.

قسمت وهمین از عوارض جسم تعلیمی است از آن جهت که جسم تعلیمی است بدون استعداد خاص ماده (یعنی سطح خط...).

قسمت عقلی نیز از عوارض جسم تعلیمی است از آن روی که متصل است به معنی اول.

أَجل طبیعی ـ مرگ طبیعی در برابر مرگ اخترامی است، مرگ طبیعی انسان مرگی است که به‌طور عادی انسان دوران زندگی را طی کرده نیروی حیاتی آن مصرف شده باشد و تمام شده باشد. ملاصدرا می‌گوید: بدن محل رشد روح است و همچنان باقی است تا روح دوره رشد کامل خود را طی کرده از کالبد پرواز کند و می‌گوید موقعی می‌رسد که روح از کالبد جدا می‌شود از جهت استقلالی که کسب کرده است و از این نشأت طبیعی به‌تدریج تحول یافته به نشأت دوم منتقل می‌شود. پس نفس فی‌ذاته تطور پیدا کرده از طوری به طوری دیگر نقل می‌شود و تجوهریت آن شدید می‌شود و هر اندازه که نفس قوی شود افاضه قوای حیاتی به بدن ضعیف می‌شود و اصولاً توجه نفس از او کم می‌شود تا آن‌جا که بدن ضعیف و لاغر شده تحلیل می‌رود تا آنگاه که به نهایت ضعف خود برسد و روح از او جدا شود. این است اجل طبیعی[۲]، در برابر اجل اخترامی که به سبب قواطع اتفاقی پیش می‌آید «جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا، چه کنم خانه فرو می‌آید.» چون کالبد ضعیف گردید و لاغر و ناتوان به‌تدریج جوابگوی نیازهای حیاتی معمول نیست روح از او جدا شده به عالم مجردات پرواز می‌کند در این بین هرگاه اتفاقاتی افتاد که تن فرو ریخت تا ناگزیر روح از کالبد جدا می‌شود و به موطن خود می‌رود مانند حوادث متعددی که مرگ انسان‌ها را جلو می‌اندازد این‌گونه مرگ‌ها را اخترامی گویند. در این‌جا ملاصدرا مثالی آورده است و گوید فرضاً تو می‌دانی که سفینه هلاک

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۵.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۴، صص ۴۷ـ۵۲.

خواهد شد و می‌دانی که هلاک کشتی از دو جهت تواند باشد یا به‌واسطهٔ فساد جرم و بدنه کشتی و سوراخ شدن و یا شکستن بدنهٔ آن که به‌تدریج در طی سالیانه متمادی کشتی فرسوده می‌شود چوب‌های آن پوسیده بدنه‌های آن سست شده ناگهان سوراخ شده آب داخل آن می‌شود و غرق می‌شود مسلماً این وضع، وضع عادی طبیعی هر کشتی می‌باشد که پس از طی دوران خود و گذشت سال‌ها بر حیات آن فرسوده و پوسیده و سرانجام از حیّز بهره‌برداری ساقط می‌شود. جهت دیگر هلاک سفینه با این باشد که یک باد و یا گردباد شدیدی بوزد و کشتی را به حرکت درآورد و تکان‌های شدیدی بر آن وارد کند و بدنه‌های آن را خرد کرده موجب وارد شدن آب در آن و به‌طورکلی درهم شکستن تمام اسکلت کشتی گردد و کشتی غرق شود و سکان آن هم طعمه امواج دریا و حیوانات دریایی شوند این یک عمل اختراعی است و نه طبیعی درباره نفس هم گفته‌اند که گاه باشد که جوهرهٔ آن نیرومند شود و حرارت غریزی آن شدت یابد که قهراً بدن ضعیف می‌شود و نتواند آن را حمل کند و ترکیب بدن منحل می‌شود و آلات و ابزارها و قوت‌های آن خشک و بی‌اثر می‌شوند...[۱]

و بالجمله ملاصدرا گوید:[۲]

موجودات ممکنه برحسب احتمال عقلی یا مبدع‌اند و یا کاین و به عبارت دیگر یا کاملند یا ناقص، موجودات مبدعه همواره باقی‌اند چون سبب آن‌ها پایدار است لکن هر موجود کاینی فاسدشونده است زیرا در سبب آن حرکت و زمان داخل است و هر حرکتی را پایانی است و هنگامی‌که سبب یا جزئی از سبب معدوم شد معلول آنهم تباه می‌شود و به‌طور قهری ابدان حیوانات هم از جمله کاینات است و بنابراین در معرض مرگ قرار دارند.[۳]

فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فَلْنَذْكُر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت، و هو أنّ الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما مبدعة أو كائنة، و بعبارة أخرى إما تامّة أو ناقصة، والمبدع لا محالة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي، و أما الكائن فكلّ كائن فاسد، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة والزمان، و كلّ حركة لابدّ من انقضائها، و عند انقضاء السبب أو جزئه لابدّ و أن ينعدم المعلول المسبب؛ فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد. و لا شكّ أنّ أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة؛ فلا محالة أنها فاسدة تعرض لهاالموت. ثم نقول: الموجودات التامة باقية لأنها لم توجدلأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر، و لذلک انحصر نوعها فهي شخصها. و أمّا الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكوّن عنها موجود آخر، فهي أسباب معدة لموجودات أُخرى، فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة و قد فرضت ناقصة هذا خلف.[۴]

اجماع ـ اراده و شوق مؤکد که به‌دنبال آن حرکت عضلات است به‌طرف انجام فعل اجماع می‌نامند.

چنان‌که در تحت عنوان اراده بیان خواهد شد، صدور هر فعلی به‌دنبال مقدمات و مبادی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۵۵.

۲ـ همان، سفر ۳، صص ۱۰۵ ـ ۱۰۶.

۳ـ همان، ص ۱۰۵.

۴ـ همان، ج ۸، ص ۱۰۵.

چند خواهد بود که آن‌ها را مقدمات عامهٔ افعال می‌گویند که در تمام افعال اختیاری هستند و لازمهٔ آن‌هایند و آن‌ها عبارتند از علم، تصور، تصدیق، میل، شوق و ارادهٔ جازم که اجماع است که بعد از تحقق و حصول این مقدمات بلافاصله حرکت عضلات است به‌طرف فعل و انجام عمل منظور.

این مقدمات در افعال اختیاری عموماً موجودند ولکن در افعال غیراختیاری بعضی از آن مقدمات موجود نیست.[۱]

اجناس عالیه ـ در تحت عنوان کلمهٔ مقوله و جوهر بیان خواهد شد که ارسطو کلیهٔ موجودات عالم را محدود و منحصر در ده مقوله کرده و آن‌ها را مقولات عشر نامیده‌اند.

مقولات عشر عبارتند از یک مقولهٔ جوهر و نه مقولهٔ عرض، مقولهٔ جوهر نیز شامل بر پنج نوع جوهر می‌شود که ماده، صورت، جسم، نفس و عقل باشد و همین‌طور هر یک از مقولات عرضی شامل انواع و اقسامی دیگر می‌شوند و بنابراین مقولات اجناس عالیه‌اند و هر یک جنس عالی برای انواع مادون خود می‌باشند و هر یک از آن اجناس به تمام ذات متباین و متخالف با یکدیگرند.[۲]

اجوف ـ اجوف یعنی توخالی و میان‌تهی در مقابل صمد که محکم و استوار و پرو «المصمت التی لاجوف له» و به‌معنی کسی که تشنه و گرسنه نمی‌شود در میدان نبرد.

صدرا گوید: اجوف صفت مخلوق است چنان‌که صمد صفت خالق است.

او گوید: چون هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است و ماهیت امر عدمی و حد وجود است و امری است لامتحصل و تحصل ممکنات به وجود است و وجود محیط به ماهیات ممکنه است. مانند احاطه کرهٔ مجوفه به فضایی که متعین و محدود به آن شده است از این جهت ممکنات اجوف‌اند.

اقول نعت‌المخلوق بالاجوف تشبیه فی غایة الحسن والبلاغة فی الکلام و هو فی مقابلة نعت‌الله بالصمد و ذالک لان کل ممکن مرکب من ماهیة و وجود والماهیة کالعدم فی انها لاتحصل لها فی ذاتها... فلها تجاویف بحسب تلک الاعدام و...

و بالجمله هویات وجودی ممکنات مستصحب اعدام و نقایص‌اند و آن‌ها را برحسب اعدام و نقایص تجاویفی است و هر اندازه که موجودات از منبع خیر دورتر باشند نقایص و اعدام آن‌ها زیادتر است و مجوف‌ترند برخلاف وجود واجبی که وجود بحت و صمد است و مشوب به اعدام و ظلمات و نقایص نیست.[۳]

احساس ـ ملاصدرا مسألهٔ احساس را در موارد متعدد بررسی کرده است. و می‌گوید: احساس عیناً مانند ابصار است که قوای حاسّه متأثر از مؤثرات جسمانی می‌شود یعنی محسوس خارجی و بنابراین باید بین مادهٔ قوهٔ حاسّه و این امر خارجی علاقهٔ وضعی باشد و این علاقه بصرف محاذات بوجود نخواهد آمد و بالجمله رابطهٔ خاص لازم است حال رابطه عقلی باشد یا اتصال حسّی و جسم واسطه اگر کثیف مظلم باشد فی نفسه قابل اثر نوری نیست و

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۱۳ ـ ۱۱۴.
۲ـ همان، صص ۳ ـ ۱۳، ۲۲۰.
۳ـ همان، چاپ سنگی، ج ۳، صص ۷۸ ـ ۷۹.

نتواند مبصر را به بصر ارتباط دهد پس رابطهٔ بین آنها باید از نوع خود آنها باشد و لذا باید بین آن دو جسم شفاف باشد که حاجز نباشد.

ملاصدرا گوید: محسوس بالذات صورت حاصلهٔ نزد نفس است و بنابراین احساس هم کار خلاقیت نفس است نه امر خارجی مطابق با محسوس و بدین‌طریق مسأله اتحاد حساس و محسوس را مطرح می‌کند و علاوه بر اتحاد عاقل و عقل و معقول معتقد به اتحاد مدرک و مدرَک است به‌طور مطلق.[1]

فإذا تقرّر هذا فتقول: إنّ الإحساس كالإبصار و غيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسّة من‌المؤثر الجسماني و هوالأمر المحسوس الخارجي، فلابدّ هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة و ذلک الأمر المحسوس، و تلک العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما، ازلا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعاً، ولا نسبة بينهما طبعاً، بل العلاقة إما ربط عقلي أو اتصال حسّي، فلابدّ من وجود جسم واصل بينهما، و ذلک الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟ أو ارتباط المنير بالمستنير؟ فإنّ الرابط بين الشيئين لابدّ و أن يكون من قبلهما. لا أن يكون منافياً لفعلهما، فإذن لابدّ أن يكون بينهما جسم مشفّ غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النيّر إلى المستنير أو من البصر إلى المبصر، أو تأدية الشبح من المبصر إلى البصر.

زعم بعض النّاس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسه و غيرها محسوسة بالعرض. فليس للحواس محسوس مشترک بالذات. و ليس كذلک؟ لأنّ المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة، والمحسوس بالعرض مالم يكن كذلک؛ فليس هو محسوساً بالحقيقة، و لكنه مقارن لما هوالمحسوس بالحقيقة، مثل إحساسنا أبا زيد فإنّ المحسوس بالحقيقة ذلک الشخص لحصول صورة منه في الحس، و أما كونه أباً فليس بمحسوس ألبتة، إذ ليس منه في نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه؟ بل العقل يدرک بمقايسة إلى ابنه إضافة الأبوة. و هذا بخلاف المقدار، والعدد، والوضع، والحركة، والسكون، والقرب، والبعد، والمماسّة، والمباينة، فإنها و إن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون والضوء في الإبصار، والحرارة والرطوبة في اللمس، و غيرها في غيرهما، والشي ءالّذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً، بل المحسوس بالذات مالا واسطة في العروض، لا ما لا واسطة له في الثبوت؟ كما حقق ذلک في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان.

فالحاصل أن كلّ ما يقال إنّه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عندالحس أثر أولايحصل، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض، و إن حصل فلا يخلو إمّا أن يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أولا يتوقف، فالأوّل هوالمحسوس الثاني، والثاني هوالمحسوس الأوّل.

أقول: هذا بحسب جليل النظر، و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هوالصورة الحاضرة عندالنفس، لا الأمر الخارجي المطابق

---

[1] ـ اسفار، ج ۸، صص ۲۰۰ ـ ۲۰۳.

لها؟

وإذا عرفت ذلک فنقول: إنّ البصر یحسّ بالعظم، والعدد، والشکل، والوضع، والحرکة، والسکون، بتوسط اللون.

و قال قوم: إنّ الحرکة غیر محسوسة، و إنّ السکون غیر محسوس.

و احتجوا علی الأول بأنّ الجالس علی سفینة جاریة لا یحس بحرکتها و إن کانت في غایة السرعة.

و علی الثاني بأنّ السکون أمر عدمي فکیف یحسّ به؟

و اعلم أنّ معنی کون الحرکة والسکون محسوسین أنّ العقل بإعانة الحسّ یدرکهما، فإنّ الحسّ یدرک الجسم تارة قریباً من شيء و تارة بعیداً، و هکذا علی التدریج فیحکم العقل بأنّ ذلک الجسم متحرّک خارج من القوة إلی الفعل، و أما معنی خروج الشيء من القوة إلی الفعل فلیس من مدرکات الحس لأنه أمر نسبي إضافي. و کذا الحس یدرک جسماً واقفاً في مکانه غیر زائل، فالعقل یحکم باتصافه بالاستقرار و عدم‌الانتقال، و لیس للحس أن یدرک استقرار الجسم أو غیر انتقاله و زواله عن المکان الأول؛ لأنّ الأول إضافي، والثاني عدمي، و شيء من‌الأمور الإضافیة والعدمیة لیس من مدرکات الحس، و لذاک راکب السفینة لمالم یدرک حسّه باختلاف أوضاع السفینة و قربها و بعدها بالنسبة إلی جسم آخر خارج عنه لم یشعر بالحرکة فیشبه أن یکون إدراک الحرکة والسکون أمراً ذهنیاً بشرکة الحس کالبصر.[1]

احیای موتی ـ منظور ملاصدرا زنده کردن نفوس است که در معرض هلاک و تباهی است و یا هلاک و تباه شده‌اند. و نجات‌دادن آنان از عالم ظلمات کفر و قیود هیأت مادی ظلماتی و بالأخره خروج از شرک به ایمان.[2]

اختیار ـ در برابر اجبار است و عبارت از اراده خاصه است. ← جبر و اختیار، اراده[3]

ادراک ـ انسان‌داری قوی و حواسی است که به وسیلهٔ آن‌ها از موجودات و اشیای محیط به خود اطلاع حاصل کرده و آگاه می‌شود.

آن‌چه را انسان به وسیلهٔ حواس ظاهرهٔ خود درمی‌یابد مشاهده و آن‌چه را به واسطهٔ حواس باطنی ادراک می‌کند وجدان نامند.

صدرا گوید ادراک عبارت از لقا و وصول است و قوت عاقله هر گاه واصل شود به ماهیت معقول و معقولات برای او حاصل شوند این امر ادراک قوت عاقله خواهد بود.

الادراک هواللقاء والوصول فالقوة العاقله اذا وصلت الی ماهیة المعقول و حصلتها کان ذالک ادراکاً لها من هذا الجهة فالمعنی المقصودمنه فی‌الحکمة مطابق للمعنی اللغوی.[4]

بنابراین معنی ادراک از لحاظ فلسفی مناسب بامعنی لغوی آن می‌باشد.

و لقا و وصول حقیقی و ادراک همان ادراک علمی است.

ادراک و علم یکی است و بر اقسام ادراک از تعقل، تخیل و احساس اطلاق می‌گردد.[5]

انواع ادراکات چهار است، احساس، تخیل، توهم و تعقل.

احساس عبارت از ادراک شیء موجود در

۱ـ اسفار، ج ۸، صص ۲۰۰ـ۲۰۳.
۲ـ همان، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۱۳۱.
۳ـ تفسیر کبیر، صص ۳۰۰ـ۳۰۲، ۳۷۱.
۴ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۴۳.
۵ـ تفسیر کبیر، صص ۳۰۰، ۳۷۱.

ماده است که حاضر نزد مدرک باشد با هیأت مخصوص به آن و محسوس است با تمام عوارض و لواحق آن از قبیل کم و کیف، متی، این و غیره.

تخیل نیز ادراک همان شیء محسوس است با هیأت مخصوصهٔ مذکورهٔ در احساس زیرا آن‌چه احساس شود خیال دریابد با همان حالات و هیأت مخصوص لکن تخیل هم با حضور ماده و هم با حالت عدم حضور آن محقق می‌شود.

توهم ادراک معنی معقول است به‌نحو اضافه به جزئیات نه کلیات.

تعقل ادراک معانی و مفاهیم و ماهیات کلی است.

و بالجمله حصول احساس را سه شرط است یکی حضور ماده نزد آلت ادراک و دیگر اکتناف هیأت مخصوصه و جزئی بودن مدرک ولکن در تخیل وجود شرط اول لزومی ندارد و در توهم شرط اول و دوم نیست. و فی‌الجمله ملاصدرا گوید:[1]

احساس عبارت از ادراک شیء موجود در ماده‌ای است که حاضر نزد مدرک است با هیأتی که مخصوص به آن باشد که با خود به احساس درمی‌آیند مانند: این، متی، وضع، کیف و کم و غیره. ملاصدرا می‌گوید مدرکات احساسی ماده محسوس است با تمام لوازم محسوسهٔ آن بدیهی است این نوع مدرک مجرد محض نیست. مع‌ذلک می‌گوید: آن‌چه از این امور ادراک می‌شود صورت محسوس است و نه خود آن‌ها و به‌هرحال این نوع ادراک تام‌التجرید نیست. تخیل نیز ادراک شیء است با هیآت یاد شده زیرا خیال تخیل نکند مگر آن‌چه را که احساس می‌کند نهایت هم در حالت حضور ماده محسوسه و هم در حالت غیاب مادهٔ محسوسه ادراک تخیلی حاصل می‌شود ولکن در ادراکات احساسی نه شرط حضور ماده محسوسه با همهٔ هیأت محسوسه و لوازم او است و نه عدم حضور و در غیاب.

و تو هم ادراک معانی غیرمحسوس است یعنی معقول لکن قوه و هم معانی را به‌صورت کلیات ادراک و تصویر نمی‌کند و بلکه مضاف به اشیای جزئی محسوس.

و تعقّل ادراک ماهیات اشیا است و حدود آن‌ها چه این‌که مجرد از غیرمأخوذ شود و یا با غیر یعنی با صفات مدرکة، کار تعقّل کلیات است و قهراً تجرید عقلی کامل، البته در همه چهار مرحلهٔ ادراکات تجرید انجام می‌شود لکن با تفاوت رتبه و درجات.

ادراکات احساس مشروط به سه شرط است: ۱ـ حضور ماده ۲ـ حضور هیأت لوازم آن ماده ۳ـ جزئی بودن در ادراکات تخیلی حضور ماده لازم نیست و در ادراکات وهمی مادی بودن شرط نیست و در تعقل باید مجرد کامل باشد و کلی باشد.

فرق بین ادراک عقلی و وهمی بالذات نیست و به امری خارج از ذات است که در وهمی اضافهٔ به جزئی شرط است ملاصدرا مجدداً گوید: همان‌طور که عوالم سه است ادراکات نیز سه نوعند و وهم مانند عقل است که از مقام خود سقوط کرده باشد.

و بالجمله در همهٔ انواع ادراکات نزعی حاصل می‌شود صور محسوسه در احساس

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۶۰ـ ۳۶۱.

منتزع از ماده می‌شود به‌صورت ناقص و مشروط به حضور ماده ادراکات حسّی انجام می‌شود و در صور خیالی این انتزاع متوسط است نه ناقص و نه کامل و از این رو بین دو عالم محسوس و معقول قرار دارد و در صور عقلیه نزع کامل انجام می‌شود، در مدرکاتی که مربوط به امور مادی باشد والا در امور غیرمادی نیاز به نزع ندارد.

فی أنواع الادراکات.

إعلم أنّ أنواع الإدراک أربعة: إحساس و تخيّل، و توهّم، و تعقل، فالإحساس إدراک للشيء الموجود في المادة الحاضرة عندالمدرک على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكم و غيرذالک، و بعض هذه الصفات [1] لا ينفک ذلک الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عندالمدرک هو صورة ذلک الشيء لانفسه، و ذلک لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاساً بالفعل و كونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة، ويجب إذاحدث فيه اثر من المحسوس أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غيرمناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرّد هذه الصوره تجريداً تامّاً. والتخيل أيضاً إدراک لذلک الشيء مع الهيئات المذكورة لأنّ التخيل لا يتخيل إلّا ما أحسّ به ولكن في حالتي حضور مادته و عدمها. والتوهم إدراک لمعنى غيرمحسوس بل معقول لكن لا يتصوّره كليّاً بل مضافاً إلى جزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلک الإضافة إلى الأمر الشخصي. والتعقل هو إدراک للشي، من حيث ماهيته وحدّه لامن حيث شيء آخر سواءً أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراک، و كل إدراک لابد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة في التجريد، الأول مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة عند آلة الإدراک، واكتناف الهيئات، و كون المدرَک جزئياً، والثاني مجرد عن الشرط الأول، والثالث مجرد عن الأولين، والرابع عن الجميع. و اعلم أنّ الفرق بين الإدراک الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة.[2]

ادوار و اکوار ــ سیر موجودات را در مراحل وجودی خود از مبدأ وجود تا فنای محض ادوار کون و ادوار و اکوار می‌نامند.

و گاه این اصطلاح را به این معنی به کار برده‌اند که موجودات عالم بعد از طی مراحل و مراتب کمال و سیر وجودی خود فانی شده و مجدداً دور دیگری را آغاز می‌نمایند.

بعضی از تناسخیه این نظر و عقیده و وضع را در تمام موجودات عالم جریان داده و گویند بعد از گذشت قرون متمادی و سنوات زیاد «ظاهراً سیصد و شصت هزار سال» موجودات عالم طبیعت و جهان هستی مراحل و مدارج کمال وجودی خود را طی کرده و آنچه مقدر شده است در لوح قدر کاین شود و بگذرد و فانی شود و بنابراین جهان محو و نابود گردد و مجدداً دور دیگری را شروع کند اینان قیامت کبری و پایان عمر دنیا را همین می‌دانند و گویند صور موجودهٔ در لوح قدر و محو و اثبات پایان

۱ـ رسائل، ص ۳۶۰ و اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۲۰۵.
۲ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۳۶۰.

یابد و مجدداً آن‌چه باید در جهان وجود از حوادث و وقایع تحقق یابد در لوح قدر و محو و اثبات منقوش و دنیا دور دیگری را شروع می‌کند.

اراده ـ اراده عبارت از صفتی است مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مخصص وقوع بعضی از اضداد دون دیگر و در وقتی دون وقتی دیگر با یکسان بودن توانایی او بر تمام اضداد و اطراف و اوقات.

صدرا گوید اراده و کراهت در حیوانات و در ما از آن‌جهت که حیوانیم کیفیت نفسانی است. مانند سایر کیفیات نفسانیه و از امور وجدانی است مانند سایر وجدانیات ولکن علم به کنه آن دو (اراده و کراهت) بس دشوار است: «الاراده والکراهة فی الحیوان و فینا بما نحن حیوان کیفیة نفسانیة...»

صدرا گوید اراده در تمام موجودات ذواراده به یک معنی نیست و بلکه تابع وجود آن‌ها است و همان‌طور که حقیقت وجود مختلف است اراده نیز ساری در موجودات صاحب‌اراده بود و مختلف است و از این جهت که اراده مانند وجود و بلکه عین وجود است تعریف و شناسایی کنه آن دشوار است و بالجمله اراده مانند علم است و علم هم مانند وجود و بلکه عین وجود است چنان‌که بعداً بیان خواهد شد.[1]

و هرگاه کسی بخواهد فعلی را انجام دهد باید علم به آن داشته باشد که تصور آن و تصدیق به فایدهٔ آن است و بعد از آن اراده و عزم و شوق و میل و حرکت اعضا است.

توضیح آن‌که هر امری که بخواهیم انجام دهیم ابتدا تصور آن را کرده فوایدی که از آن فعل عاید ما می‌شود در نظر و منافع و مضار آن را مورد توجه قرار می‌دهیم. و عزم بر انجام یا عدم انجام آن گرفته و شوق مؤکد حاصل شده و سپس عضلات برای انجام آن به حرکت درمی‌آید.

یکی از مسائل دشوار باب اراده چگونگی اراده خداوند در خلق عالم می‌باشد.

خلاصهٔ ایراد در باب ارادهٔ حق این است. آیا ارادهٔ خداوند نسبت به اشیای در حین حدوث آن‌ها است یا قبل از حدوث آن‌ها و یا خداوند قبل از حدوث و ایجاد اشیا ارادهٔ خلق آن‌ها را داشته‌اند یا نه اگر گفته شود که خداوند ارادهٔ خلق آن‌ها را داشته‌اند چون اراده و علم او عین خلق است خود ایرادی را ایجاب می‌کند و اگر گفته شود که ارادهٔ خداوند قبل از خلق متعلق به اشیا نبوده است و در حین خلقت اراده تعلق گرفته است ایراد دیگر لازم آید. ملاصدرا می‌گوید این‌گونه شبهات از این‌رو حاصل شده است که گمان برده‌اند که اراده خداوند هم به مانند اراده ما است و در ذات خدا هم اراده به معنی عزم و اجماع بر فعل است در حالی که اصولاً این طور نیست و خداوند در ازل عالم به سلسلهٔ موجودات و جمله نظام اتم و روابط آن‌ها از بدو وجود تا نهایات و نهایات آن بوده است و یک‌جا وطراً آفریده شده است در لوح محفوظ و علم باری، نهایت برحسب اقتضاهای زمان و مصالح به‌تدریج از علم به عین آیند.

فی شمول ارادته لجمیع الافعال.

هذه المسئلة ایضاً من جملة المسائل الغامضة الشریفة، قلّ من اهتدی الی مغزاها و سلک سبیل جدواها، واختلفت فیه الآراء، و

---

[1] ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۲۳۷.

تشعبت فيه المذاهب والاهواء و تحيرت فيه الافهام، واضطربت فيه آراء الأنام، فذهبت جماعة كالمعتزلة و من يحذو حذوهم الى ان‌الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلک الافعال و فوض الهيم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلک‌الافعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم. و قالوا انه اراد الايجاد و هو متعالٍ عن الشريک فى‌الخلق والايجاد، فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد لاعلة لفعله ولارادلقضائه «لايسئل عما يفعل و هم يسئلون» ولا مجال للعقل فى تحسين الافعال و تقبيحها بالنسبة اليه، بل يحسن صدورها كلها عنه. والاسباب المشاهدة كالافلاک والكواكب و اوضاعها لصدور الحوادث الارضية و اشخاص الانسان والحيوان لصدور افاعيلها و حركاتها هى مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لابحسب حقيقة الامر فى نفسه، لانها ليست اسباباً بالحقيقة، ولا مدخل لها فى وجود شىء من الاشياء، لكنه اجرى عادته بانه يوجد تلک الاسباب اولاثم يوجد عقيبها تلک المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء. و قالوا: فى ذلک تعظيم لقدرةالله و تقديس لها عن شوائب النقصان والقصور فى‌التأثير حيث يحتاج فى تأثيره فى شىء الى واسطة شىء آخر و تشاجر بين‌هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية والأحاديث النبوية، فانها متعارضة الظواهر فى هذا الباب.

و ذهبت طائفة اخرى و هم الحكماء و خواص اصحابنا الامامية رضوان‌الله عليهم الى ان الاشياء فى قبول‌الوجود من المبدء المتعالى متفاوته، فبعضها لايقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذى لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر. فقدرته على غاية الكمال، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب و نظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات، فبعضها صادرة عنه بلاسبب، و بعضها بسبب واحد اواسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلک فى‌الوجود الا بعد سبق امور هى اسباب وجوده و هو مسبب الاسباب من غير سبب، و ليس ذلک لنقصان فى‌القدرة بل النقصان فى القابلية، ان لقايل ان يرجع و يقول: ان ارادته باحداث حادث، اما ازلية اوحادثة، و على الاول فاما ان يبقى تلک الارادة بعدزوال ذلک الحادث بعينها اولا. و مع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته و ان لا يكون انعدام ذلک الحادث بارادته، و اما ان تنعلق بوجوده حين وجد و هو غير معقول، اذ لايعقل تعلق الارادة فى الحال بوجود المراد أمس، و مع زوالها يلزم زوال القديم، و هو محال على ان ارادةالله (سبحانه) عين ذاته. و على الثانى احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل. و ايضاً يلزم كونه محلا للحوادث و مورداً لتعاقب الصفات، و ان يستحيل من صفة الى صفة و ما هذا شأنه فهو مادة جسمانية، فيكون اله العالمين جسماً. تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة علواً كبيراً.[1]

فنقول: ان هذه الشبهة و نظائرها انما نشأت من قياس ارادته الى ارادتنا، و توهم كونها عزماً و اجماعاً على الايجاد، و من توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة و بالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته و علمه و ارادته. و ليس الامر

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۳۷۱.

کذلک. فانه (سبحانه) لما علم ازلا سلسلة الوجود و جملة النظام الاتم و روابط بعضها الی بعض من بدو وجوداتها الی غایاتها و من مقدمها الی ساقتها و علم أن وجودها علی هذه الهیئة المعینة مما ینبغی ان یصدر عنه و یقع فی الکون بعثه هذا العلم القدیم الذی هو عین ذاته المریدة الی ایجاد کل ماوجد و ابداع کل ما ابدع و افاضة نور الوجود علی اعیانها و اخراجها جملة من حدالعدم و مکمن الاختفاء الی حریم‌الوجود و منصة الظهور. و هذا العلم کهذه الارادة شیء واحد سرمدی ثابت‌الوجود والوجوب له ازلا و ابداً من غیر تغیر و تعاقب لافی ذات العلم والارادة ولا فی تعلقهما کما توهمه المتکلمون، لانهما عین ذاته. و مبدء‌الصفة الاضافیة اذا ثبت کانت الاضافات والتعلقات ایضاً ثابتة.[1]

و یدفع بما قد تکررت الاشارة الیه من ان ذاته (تعالی) عین الارادة والرضا[2] فبالحقیقه یکون الارادة مبدء صدور الفعل، و هذا اجل ضروب کون الفعل حاصلا بالارادة، و من انه فرق بین‌الوجوب عنه والوجوب علیه، و من ان ذاته و ان کان امراً بسیطاً هو عین ارادته لکن ذاته ذات یعتبر فیها روابط و مناسبات مع هویات الممکنات و له بحسب معانی صفاته و اسمائه نسب و اضافات مع اعیان المهیات الثابتة فی‌الازل فی حد علمه الاجمالی و عقله البسیط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الی هویته الوجودیة التی لا ترکیب فیها اصلا بوجه من‌الوجوه لا عقلا و ذهناً بحسب التحلیل العقلی، ولا عیناً و خارجاً بحسب التعدد الخارجی، فالاول کالمرکب العقلی من الجنس والفصل او الماهیة والوجود، والثانی کالمرکب من المادة والصورة او ما یجری مجراهما و بالنظر الی معانی صفاته و مفهومات اسمائه کان العالم الربوبی والصقع الالهی کثیراً جداً بحیث لاتنثلم بتلک الکثرة احدیة الحق و بساطته و هذا امر عجیب جداً الا انا اوضحنا سبیله من الاصول التی قررنا بنیانها واحکمنا برهانها **فنقول**: اذا اخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التی یعبرعنها بالخزائن ـ کما فی قوله «و ان من شیء الا عندنا خزائنه.

و بالجمله دربارهٔ ارادهٔ خداوند همان‌طور که در باب علم و قدرت او آمده است اراده عین علم او و عین ذات او است و علم خداوند به فیضان اشیا از او همان عبارت از ارادهٔ او است و رضایت او است و این عبارت از اراده‌ای است که عاری از نقص و امکان است و قهراً این تعریف منافات دارد با تفسیری که پاره‌ای از قدرت کرده و گفته‌اند قدرت عبارت از صحت فعل و ترک آن می‌باشد.

ملاصدرا گوید: نسبت اراده به مراد مانند نسبت علم است به معلوم و بلکه مانند نسبت وجود است به شیء موجود.

فی بیان مأخذ آخر فی ابطال رأی من زعم ان شأن الارادة الواحدة ان یتعلق بای طرف من طرفی الممکن و بای ممکن من‌الممکنات.

اعلم ان نسبة الارادة الی المراد کنسبة العلم الی المعلوم، بل کنسبة الوجود الی الشیء الموجود، فیمتنع استواء نسبتها الی الضدین والمتنافیین، بل بهایجب احدهما و یمتنع الآخر فکیف یستوی نسبتها الیهما؟! و هل هذا الا کما یقال: ان وجود السواد بعینه یصلح ان یکون

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۳۵۰.

۲ـ همان، ص ۳۵۱.

وجود البیاض، او کما یقال: ان الصورة الانسانیة فی الذهن بعینها هی الصورة الفرسیة فی العلوم التفصیلیة؟ و کذا حکم التشخص و امثاله. فکما لاشبهة لاحد فی أن وجود زید بعینه لا یمکن ان یکون وجود عمرو بعینه، ولا العلم باحدهما هوالعلم بالآخر ـ لان تشخص العلم بزید وهذیته و هویته متعلقة به لا محالة، فلو تعلق هذا العلم بغیره لا نقلب شخصه و بطلت هذیته ـ کذلک حکم‌الارادة فانها تتعین بتعین المراد و تتشخص بتشخصه، محققاً کان اومقدراً مجملا کان او مفصلا، فارادة کل فعل کالعلم به انما تعینت و تشخصت بتعلقها بذلک الفعل حتی لو فرض تعلقها بغیر ذلک الفعل کان ذلک فرضاً لانقلاب الحقیقة کفرض الانسان غیرالانسان و ذلک محال. فظهر بطلان هذا المذهب.[1]

اشاعره گفته‌اند اراده صفت خاصی است که یکی از دو مقدور را تخصیص می‌دهد یا رجحان می‌دهد و اراده مخالف علم و قدرت است، زیرا خاصیت قدرت صحت ایجاد ولاایجاد است و آن نسبت به همهٔ اوقات و نسبت به دو طرف فعل و ترک یکسان است زیرا علم به‌وجود تابع وقوع است و اگر وقوع هم تابع علم باشد دور لازم آید.

معتزلیان اراده را به اعتقاد نفع و کراهت را به اعتقاد ضرر تفسیر کرده‌اند. ملاصدرا هم نظر اشعریان و همه معتزلیان را مردود می‌داند.

فالاشاعرة فسروا الارادة بانهاصفة مخصصة لاحد المقدورین، و هی مغائرة للعلم والقدرة، لان خاصیة القدرة صحة الایجاد واللاایجاد، و ذلک بالنسبة الی جمیع الاوقات و الی طرفی الفعل والترک علی السواء، ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع، فلو کان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور و ظاهر انها مغائرة للحیوة والکلام والسمع والبصر. **اقول**: و قد علمت مافیه و کذا ما فی قولهم: «العلم بالوقوع تبع للوقوع» لانهم ان ارادوا به‌العموم والکلیة فهو ممنوع فان من المعلوم ما یتبعه الوقوع کمامر.

و ذهب اکثر **المعتزلة** الی ان کلا منهما من جنس الادراک، ففسروا الارادة باعتقاد النفع، والکراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الی طرفی الفعل والترک بالسویة، فاذا حصل فی القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفین یرجح بسببه ذلک الطرف و صارالفاعل مؤثراً مختاراً واورد علیه، انا کثیراً ما نعتقدالنفع فی کثیرمن الافعال و لانفعلها ولانریدها، ولانعتقد النفع فی کثیر منها بل نعتقد ضرّها و نریدها، و لذاذهب بعض آخر منهم الی انها میل یتبع اعتقادالنفع و هوالشوق المفسر بتوقان النفس الی تحصیل شیء ویرد علیه ـ کما ذکره بعض الفضلاء ـ ان کثیراًما یوجد هذا المیل والشوق بدون الارادة کما فی‌المحرمات و قیل: هی شوق متأکدالی حصول المراد.[2]

ماحصل سخن فرق متکلمان این است، چرا عالم در فلان وقت خلق شد و قبل و بعد آن خلق نشد و چه موجب و رجحانی در آن وقت خاص موجود بود یعنی همان وقتی که جهان هستی خلق شد. متکلمان در این باب سه فرقه‌اند یک عده گفته‌اند این تخصیص علتی داشته است و گویند این تخصیص بر سبیل اولویت بوده نه وجوب. عده‌ای گفته‌اند وجود عالم نه تعلق به وقت دارد و نه به چیز دیگری

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۳۲۳

۲ـ همان، صص ۳۳۴ـ۳۳۷.

غیر از فاعل و خداوند از کاری که کرده است مورد سؤال واقع نمی‌شود. ملاصدرا این آرا را هم قبول ندارد وی مرجع اراده را هم به وجود بازگردانده همان‌طور که مرجع علم، قدرت و بقیه صفات را هم به وجود بازگردانده است.

خلاصهٔ کلام این است که اراده و محبت به‌مانند علم یک معنی است، در واجب تعالی عین ذات است و عین داعی و در غیرخداوند صفت زاید بر او است و غیر از قدرت و غیردائمی است و بالأخره در انسان‌ها صفات هم زاید بر ذاتند و هم متفرقند و عین یکدیگر نیستند لکن در ذات حق همه هم عین ذاتند و هم متحداند و بدین‌ترتیب مقایسه اراده دربارهٔ خداوند با ارادهٔ انسان درست نیست و همهٔ ایراداتی که فلاسفه و متکلمان به‌میان آورده‌اند ناشی از این قیاس و مقایسه بوده است و اراده در هر چیزی تابع نوع وجود آن چیز است و همان‌طور که حقیقت وجود مختلف است به امکان و غنی و حاجت و بساطت و ترکیب و غیره، حکم اراده و محبت هم بدین‌سان می‌باشد زیرا اراده رفیق وجود است و عیناً به مانند وجود اقسامی دارد و مراتبی دارد که مرتبت اکمل و بسیط و وجوب آن، ارادهٔ حق تعالی است.

فی حکایة مذهب المتکلمین فی‌المرجع والداعی لارادة خلق العالم.

قال محقق مقاصد الاشارات: «ان المتکلمین من الذاهبین الی حدوث العالم افترقوا الی ثلاث فرق: فرقه اعترفوا بتخصیص ذلک الوقت بالحدوث و بوجود علة لذلک التخصیص غیر الفاعل. وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتکلمین و من یجری مجریهم، و هؤلاء انما یقولون بتخصیصه علی سبیل الاولویة دون الوجوب، و یجعلون علة التخصیص مصلحة تعود الی العالم. و فرقة بتخصیصه لذات الوقت علی سبیل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت ممتنعاً، لانه لاوقت قبل ذلک الوقت و هو قول «ابی القاسم البلخی» المعروف «بالکعبی» و من تبعه منهم و فرقة لم یعترفوا بالتخصیص خوفاً عن التعلیل بل ذهبوا الی ان وجودالعالم لایتعلق بوقت و لابشیء آخر غیرالفاعل و هو لا یسئل عما یفعل. او اعترفوا بالتخصیص وانکروا وجوب استناده الی علة غیرالفاعل، بل ذهبوا الی ان للفاعل المختاران یختار احد مقدوریه علی الاخر من غیر مخصص و تمثلوا فی ذلک بعطشان یحضره الماء فی‌انائین متساوی النسبة الیه من جمیع الوجوه، فانه یختار احدهما لامحالة و بغیر ذلک من الامثلة المشهورة و هم اصحاب «ابی الحسن الاشعری» و من یحذو حذوه، و غیر هم من‌المتکلمین المتأخرین» انتهی کلامه.

و انت بما قدمنا علیک من الاصول القطعیة الحقة متمکن من ابطال هذه الآراء الخبیثة المؤدیة الی التعطیل فی حقه، بل التجیسم والترکیب فی ذاته تعالی عما یقول المقصرون الجاهلون فی حقه علواً کبیرا.

اماالقول بالمخصص والداعی لفعله علی سبیل الاولویة دون الوجوب ـ سواء کان امراً مبائناً لذاته وصفاته کما قالته قدماء «المعتزلة» او غیر مبائن له کما.[1]

ارباب اذواق ـ پیروان حکمت ذوقیه و کسانی‌که برای رسیدن به حقایق طریق شهود و

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۳۲۵.

اشراق در پیش گیرند ارباب اذواق گویند.[1]

ارباب اصنام ـ این اصطلاح اشراقی است که صدرا پذیرفته و به‌کار برده است. در ترتیب نظام وجود در فلسفهٔ اشراق ابتدا نورالانوار و بعد قواهر اعلون‌اند که عقول طولیه‌اند و دیگر عقول عرضیه‌اند که گاه از آن‌ها تعبیر به ارباب اصنام شده است.

و آن‌ها آخرین مرتبت طبقات انوار مجرده‌اند که افلاطون انواع طبیعیه و مثل نوریه نامیده است و بالجمله آخرین عقل از عقول زواهر طلسم ارض است و بعد از پایان یافتن و درختام سلسلهٔ عقول در مراحل نزول سلسلهٔ نفوس شروع می‌شود از نفس فک اقصی و بعد نفوس شریفهٔ کواکب و بعد نفس کل کوکب کوکب و فلک فلک تا نفس ادون افلاک. طبقهٔ سوم طبقهٔ صور فلکیه و نجومیه است به‌ترتیب الافضل فالافضل.[2]

ارباب انواع ـ ملاصدرا در توضیح آن گوید: **اشراق اول:** در بیان غرض افلاطون و پیروان او از این مسأله ـ از قول افلاطون نقل کرده‌اند که او به تبعیت از استاد خود سقراط حکیم گفته است که برای هر نوعی از انواع موجودات طبیعیهٔ جسمانیه، صورتی است مجرد از ماده و عقلانی‌الوجود در عالم الهی (که ناظر بر موجودات طبیعیه و مدیر و مدبر آن‌هایند و آن‌ها را عقول عرضیه و ارباب انواع و مثل افلاطونیه نامیده‌اند) و گاهی افلاطون و سقراط آن‌ها را مثل الهیه نیز می‌نامند و می‌گویند که این صور مجرد عقلانی هیچ‌گاه فاسد و تباه نمی‌شوند و همواره والی الابد باقی و برقرارند و آن‌چه که در معرض فساد و تباهی قرار می‌گیرد همین موجودات طبیعیه‌اند (که به علت مقارنت با ماده و عوارض ماده و کون و فساد و به علت ترکیب از عناصر متضاد و فرارسیدن زمان انحلال، فاسد و تباه می‌گردند ولی نوع آن‌ها در ضمن افراد متعاقب الوجود باقی خواهد بود.)

شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا در الهیات کتاب شفا (در مورد صور افلاطونیه) می‌گوید گروهی از حکما چنین پنداشته‌اند که تقسیم ایجاب می‌کند در هر نوعی از انواع، دو قسم موجود باشد مانند وجود دو قسم از انسان در حقیقت انسانیت، یکی انسان فاسد محسوس (موجود در عالم طبیعت) و دیگری انسان معقول مجرد از ماده و ابدی الوجود که هیچ‌گاه در معرض فساد و تغییر قرار نگیرد. ایشان برای هر یک از این دو قسم، وجودی جداگانه قایلند. وجود مفارق عقلانی را وجود مثالی نامیده‌اند.

ایشان برای هر یک از انواع موجودات طبیعیه صورتی عقلانی و مجرد فرض نموده‌اند و معتقدند که عقل بشر (هنگام تعقل و ادراک اشیا به صورت عقلیه) به ساحت مثل و صور افلاطونیه تقرب جسته و صورت آن‌ها را تلقی می‌کند (زیرا غرض عقل ادراک معانی کلی و نیل به حقیقت کلیهٔ اشیا است) و حقیقت کلی اشیا هیچ‌گاه فاسد نمی‌شود و آن‌چه که فاسد می‌شود صورت محسوس آن‌ها است. (پس عقل آن‌ها را با دیدهٔ حقیقت‌بین خویش از فاصلهٔ دور و در بعدی از ابعاد مافوق ابعاد عقول بشری مشاهده می‌کند و بعد از این خواهیم گفت که چون عقل غالباً نمی‌تواند با آن‌ها اتصال کامل حاصل کند و به طور کامل مشاهده نماید، لذا شبحی از آن‌ها

۱ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۱۱۱.

۲ـ اسفار، ج ۲، ص ۶۰.

در نظر عقل تجسم می‌یابد و بدین‌جهت، صورت عقلیهٔ حاصل در نظر عقل، کلی نامیده می‌شود.)

ایشان معتقدند که کلیهٔ علوم (اعم از تصورات کلیهٔ حاصل در ذهن به صورت حدود و رسوم و یا تصدیقات کلیه در قالب براهین و ادله) همگی برای درک حقیقت صور افلاطونیه و تصدیق به وجود و اوصاف آنان و ناظر بر آن‌ها است (حدود و رسوم، برای درک ذات و حقیقت آن‌ها و تصدیقات برای اقامهٔ دلیل بر وجود آن‌ها و نیل به صفات آن‌هاست. مثلاً تصور انسان در قالب حد و یا رسم در حقیقت، تصور انسان عقلانی و مثال افلاطونی انسان موجود در عالم مثال است و همچنین تصدیق به وجود انسان و اقامه دلیل بر وجود و اوصاف و نعوت وی در حقیقت، تصدیق به وجود و اوصاف و نعوت انسان عقلانی و مثال افلاطونی او است. زیرا انسان موجود در عالم طبیعت و سرای فانی، انسان جزئی و مولود در طبیعت ناپایدار است و امر جزئی از نظر حکیم و فیلسوف الهی شایستهٔ فهم و ادراک نیست، مگر در حد وجود خاص و محدود او) و شخص معروف به افلاطون و استاد او سقراط حکیم، در این گفتار یعنی اعتقاد به وجود مثل، بسیار اصرار می‌ورزیدند و می‌گفتند که برای حقیقت انسانیت (که در عالم طبیعت، در مظاهر گوناگون افراد و اشخاص مشاهده می‌گردد) یک معنی و حقیقت واحدی است موجود (در عالم دیگری) که کلیهٔ اشخاص و افراد انسان در وی مشترکند و او جاوید است در حالی که اشخاص و افراد همگی زایل و فانی می‌باشند. و مسلم است که آن معنا و حقیقت جاوید انسانی، همین معنای محسوس متکثر فاسد نخواهد بود. پس او معنای معقول و مجرد از ماده و علایق مادی است.[1]

تا بدین‌جا سخنان شیخ خاتمه یافت (تا ما به زودی در مورد سخنان او و سخنان دیگران دربارهٔ وجود مثل بحث کنیم) و اگر شما (در مقام ایراد بر وجود مثل) بگویید معنای انسانیت، بر زید و عمر و سایر افراد انسان حمل می‌گردد و اگر این معنا دارای وجودی مفارق و جدا از وجود اشخاص بود، چگونه حمل آن بر افراد انسان ممکن بود، در حالی که حمل، عبارت است از اتحاد در وجود، ما در پاسخ این سؤال می‌گوییم معنایی که دارای وجود مفارق عقلانی است، ملاک و مناط حمل آن معنی بر افراد و همچنین جهت اتحاد آن معنا با سایر افراد، وجود مفارق عقلانی او نیست. بلکه ملاک و مناط حمل معنا بر افراد و اتحاد وی بر افراد اتفاق و اشتراک هر دو در یک ذات و حقیقت واحد و مشترکی است (به نام کلی طبیعی) پس هر دو امری که در معنای واحدی که مقوم هر دو است مشترکند، هر دوی آنان در آن معنا متحدند و حمل آن معنا بر هر دو امر جایز و روا است.

و اما کلی بودن یکی از آن دو امر و جزئی بودن دیگری، یا به علت این است که یکی از آن دو امر در وجود خارجی، متقوم به عوارض حسیه‌ای است که به وسیلهٔ آن‌ها تشخص و تعین می‌یابد و با زوال آن عوارض معدوم و نابود می‌گردد؛ مانند انسان طبیعی جسمانی و دیگری در وجود خارجی متقوم با آن عوارض نیست مانند انسان عقلی. و یا به علت این است که یکی

۱ـ ترجمه شواهد الربوبیه، ص ۲۳۸.

علت و سبب وجود دیگری است و مسلم است که (وجود عقلی، علت و سبب وجود حسی جزئی است و) وجود عقلی سببی مشتمل بر وجودات حسیه مسببی است. پس وجود عقلی سببی، کلی است و این وجودات حسیه مسببی، جزئی‌اند.

ارتباط حادث به‌قدیم ـ یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه فلاسفه می‌باشد کیفیت ربط و ارتباط حوادث به‌قدیم است که آن‌ها را دچار اشکالی بس دشوار کرده است.[۱]

اشکال از این راه و به این طریق است که باتوجه به این‌که میان علت و معلول سنخیت لازم است چگونه ممکن است حوادث که همواره متحول بوده و در معرض فنا و زوال‌اند مستند به ذات قدیم ازلی ثابت باشند و معلول ذات لایتغیر باشند.

اصل دیگری که این مسأله را دشوارتر کرده است توحید میان علت و معلول است به این معنی که از واحد من جمیع‌الجهات نتواند که جز معلول واحد صادر شود و چگونه حوادث متکثره مستند به‌ذات واحدند و معلول اویند.

بر مبنای اصل اول اشکال آشکار آن ارتباط حوادث به‌قدیم است و بر مبنای اصل دوم صدور کثیر از واحد من جمیع الجهات.

برای حل اشکال اول و فرار از آن فلاسفه هر یک راهی را در پیش گرفته‌اند و مسأله را بنحو خاصی مورد بحث و فحص و دقت قرار داده‌اند و در حل آن کوشیده‌اند.

بعضی واسطه و رابط میان حوادث و قدیم را حرکت دوریهٔ فلکیه دانسته و گویند تمام حرکات و متحرکات منتهی می‌شوند به حرکت دوریهٔ فلکیه و معلول و مستند به آن می‌باشند و حرکت دوریهٔ فلکیه بالذات ثابت و از جهت اتصال و دوام و ثباتش در متن دهر مستند به ثبات است و از جهت وجود غیرقار بودنش منتسب می‌شوند به آن حوادث زمانی و بالجمله حرکت دوریهٔ فلکیه را دو نسبت هست یکی نسبت به ذات یعنی ذات حرکت که ثابت و مستمر است و به تعبیری که صدرا کرده است حرکت به معنای توسط است که راسم امر ممتد است که حرکت به معنای قطع است.

حرکت به‌معنای توسط امری خارجی و به اعتبار ذاتش یعنی ذات من حیث‌الذات ثابت و دائم و تجدد و سیلان او به اعتبار نسبت آن به حدود مفروضهٔ در مافیه الحرکة است.

و باز گویند که حرکت دوریهٔ فلکیه دائمی است و ابتدایی ندارد و همان جنبهٔ دوام و ثباتش موجب رابط بودنش شده است.

بعضی دیگر نفس حرکت را رابط و واسطهٔ میان حوادث به‌قدیم می‌دانند و گویند تمام متحرکات به‌واسطهٔ حرکت متحرکند و حرکت خود متجدد بالذات است یعنی تجدد امری جدا از ذات او نیست بلکه آن‌چه مجعول است حرکت است نه تجدد حرکت پس به‌واسطهٔ تجددش حوادث به او منتسب می‌شوند و از جهت ثباتش (حرکت خود متحرک نیست) واسطه و رابط حوادث به قدیم است.

بعضی دیگر واسطه و رابط را، زمان می‌دانند.

صدرا رابط و واسطهٔ ربط حوادث به قدیم را حرکت در طبیعت و حرکت جوهریه می‌داند.
← حرکت جوهریه.

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۵۲.

ارکان اربعه ـ عناصر اربعه را به اعتبار آن‌که ارکان ترکیبی و وجودی موجودات طبیعیه‌اند ارکان اربعه می‌نامند. ← عنصر واسطقس.[۱]

ارواح بخاری ـ مراد از ارواح بخاری ارواح حیوانات است که ناشی از قلب صنوبری الشکل است و ساری در تمام اعضا و اجزای حیوان است. ← روح بخاری.[۲]

ازدواجات ـ فلاسفه گویند از ترکیب عناصر با یکدیگر و اختلاط آن‌ها مزاج خاصی به‌وجود آید که تکوین موالید از آن راه است این اختلاط و ترکیب خاص را ازدواجات عناصر گویند و گویند اجرام علوی به‌منزلت آباء و عناصر به‌منزلت امهاتند که از ازدواج و اختلاط آن‌ها با یکدیگر و تأثیر اجرام علوی و لقاح آن موالید ثلث تکوین می‌یابند.[۳]

ازل ـ ازل یعنی بدون اول و ازلی یعنی آن‌چه اول نداشته باشد در مقابل ابدی یعنی آن‌چه آخر ندارد و بالجمله ازل همیشگی در طرف گذشته است و ابد در طرف آینده و موجود ازلی یعنی موجودی‌که اول نداشته باشد و ابدی یعنی آخر نداشته باشد و آن‌چه وجودش در طرف ماضی مستمر و دائم باشد ازلی گویند.[۴]

اسباب عالیه، اسباب قاصیه ـ علل اولیه را از آن جهت که غایات عقلیه و غایة الغایات کاینات‌اند اسباب قصوی و اسباب قاصیه و عالیه نامیده‌اند و از آن جهت که مبادی نظام وجود و آفرینش‌اند «مبادیه اولیه» نامیده‌اند.[۵]

استحاله ـ استحاله تغییر و تحول از حالتی به حالت دیگر است که حرکت در کیف است چنان‌که آب گرم شود و از ترکیب چند عنصر کیفیت خاصی به‌وجود آید که مزاج باشد چنان‌که گویند مبدأ مزاج استحاله است و در تعریف آن گفته‌اند «فما کان من هذه‌الجملة یبقی نوع‌الجوهر من حیث هذاالمشارالیه ثابتا کالماء یسخن و هو ثابت بشخصه فهو استحالة» و اگر نوع آن باقی نماند فساد است و بالجمله استحاله به معنی خاص فلسفی عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن و تبرد و هر تغییری که موجب زوال صورت نوعیه نوع نگردد استحاله است و در موقعی‌که موجب زوال صورت نوعیه اشیا باشد فساد است.

تغییرات و تحولاتی‌که در اشیا حاصل می‌شود مادام که به سرحد تحول از صورتی به صورتی دیگر نرسیده باشد استحاله گویند و موقعی‌که منجر به زوال صورت نوعیه آن شود مثل آن‌که آب هوا شود فساد صورتی و کون صورتی دیگر است و این است معنی کون و فساد در کلمات فلاسفه.

و مزاج عبارت از صورت خاص است «یا کیفیت خاصی است» که در اثر ترکیب عناصر با یکدیگر پیدا می‌شود.

صدرا گوید حصول مزاج حتماً مستند به ترکیب عناصر نیست و چنین نیست که از ترکیب چند عنصر مزاج حاصل شود. بلکه ممکن است یک عنصر نیز مستحیل شود در کیفیت فاعله و منفعله به‌واسطه اسباب خارجی تا آن‌که منتهی شود به انقلاب صورت آن به یکی از موالید.

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۴۸.
۲ـ اسفار، ج ۴، ص ۱۵۲.
۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۳۹.
۴ـ اسفار، ج ۳ از سفر ۱، صص ۱۵۲، ۱۵۴.
۵ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۲۷، ۱۸۶ ـ ۱۸۷.

تحول و انقلاب صور از نظر صدرا به یکی از دو نحو حاصل می‌شود یکی از راه امتزاج عناصر با یکدیگر که موجب انقلاب صور اجزای مرکب است به‌صورت موالید که مبدأ آن مزاج است و بالجمله مزاج متحصل از ترکیب عناصر را صورتی دیگر است غیر از صور خاص به هر یک از عناصر.

و دیگر به واسطهٔ استحالهٔ شدیدی است که در هر یک از عناصر حاصل و بالأخره موجب تغییر صورت نوعیه آن می‌شود که به واسطهٔ اسباب خارجی تبدیل به یکی از صور می‌شود و یا تبدیل به یکی از عناصر دیگر می‌گردد.[۱]

استعداد ـ استعداد عبارت از کیفیتی است در مستعد که مبدأ تکامل مستعد است به طرف کمال ممکن و در موجودات مختلف برحسب مراتب اختلاف آن‌ها از لحاظ شدت و ضعف متفاوت است. موجودات عالم کلاً برحسب استعدادات متعاقبهٔ غیرمتناهیه در تکامل بوده و از نقص به کمال می‌گرایند. ← امکان استعدادی.[۲]

استقامت ـ استقامت به معنی اعتدال و محکم و پابرجابودن و ثبات آمده است «استقام استقامةً» یعنی «اعتدل» و گفته می‌شود «استقام‌له الامر» یعنی کار او درست آمد و پابرجا شد و «مستقیم‌القامة» انسان را گویند از آن جهت که برخلاف حیوانات دیگر مستوی‌القامت بوده و بر روی دو پای خود ایستاده و حرکت می‌کند.

استقامت از نظر مفهوم فلسفی عبارت از کیفیت مختصهٔ به کمیات است یعنی یکی از کیفیات مختصهٔ به کمیات است چنان‌که استدارت و انحنا نیز از کیفیات مختصهٔ به کمیات است و در تعریف آن گویند.

استقامت خط عبارت از بودن آن است به نحوی‌که هر نقطه‌ای که در آن فرض شود تماماً بر سمت واحد باشند و یا کوتاه‌ترین خطوط واصلهٔ بین دو نقطه است.

مستقیم عبارت از چیزی است که اجزای بعضی از آن با بعضی از اجزای دیگر آن تطابق داشته باشد بر تمام اوضاع و در مقابل انحنا واستدارت است.[۳]

اسطقسات ـ اسطقسات جمع اسطقس و کلمه‌ای است یونانی الاصل و به معنی اصل و پایه است و اغلب به معنای عناصر اربعه آمده است و معادل کلمهٔ عناصر عربی است ولکن به معنی عام کلمهٔ اسطقس بر اصول ترکیبی هر موجودی اطلاق شده است و بالجمله اصول ترکیباتی هر موجودی را اسطقس نامند چنان‌که گویند «البدن جوهر اسطقسی» و «الصورة الاسطقسیه» و یا «الاسطقسات الممتزجه» و یا «الاسطقسات القابلة للکون والفساد» و یا «الاجسام الاسطقسیه».[۴]

اسم ـ بین متکلمان اختلاف است که آیا اسم به‌طور مطلق عین مسمّی است یا غیر آن اشعریان گویند اسم عین مسمی است و معتزلیان گویند عین مسمّی نیست بزرگان عرفا گویند: اسم عبارت از ذات است که با پاره‌ای از شؤون و حیثیات و اعتبارات مأخوذ است، زیرا حق‌تعالی را شؤون ذاتی و مراتب عینی است به حسب هر اسمی و صفتی و...[۵]

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۸۶ و ج ۶ ص ۳۹۴.
۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۵۵.
۳ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۶۲.
۴ـ همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۲ـ ۲۳، ۴۱، ۴۴، ۱۷۲.
۵ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۴، صص ۴۱ـ ۴۲.

و بالجمله ملاصدرا گوید: به نزد این طایفه یعنی عارفان بالله اسم عبارت از ذات الهیه است با اعتبار صفتی از صفات و یا تجلی از تجلیات و اسمای ملفوظه اسمای اسما است و این‌که حکما صفات را عین ذات حق دانسته‌اند منافاتی ندارد که به وجهی غیر ذات حق باشد. همان‌طور که عرفا گویند. خلاصه سخن ملاصدرا این است که حکما گویند صفات حق عین ذات او است و عارفان گویند غیر ذات او است و این دو با هم منافات ندارد چون از وجهی صفات عینی ذاتند و از وجهی غیرذات معنی این‌که حکما گفته‌اند عین ذات‌اند عبارت از وجود آن صفات است‌در مرتبت ذات حق با قطع نظر از انضمام معنی و اعتبار کیفیتی و عرفا نیز به این معنی صفات را عین ذات دانند لکن مفهومات کلی این صفات که صرفاً وجودات ذهنی‌اند غیرذات حق‌اند.

اسماء الاسماء ـ صدرا در این‌جا گفتار صوفیه را نقل کرده و گوید حق‌تعالی را اسما و صفاتی است که از لوازم ذات او است و مراد از اسما در کلمات آن‌ها الفاظ آن‌ها نیست مثلاً الفاظ عالم و قادر و غیره مراد نیست زیرا این الفاظ اسمای اسمایند و بلکه مراد آن‌ها از اسمای حق مثلاً معنی عالم و قادر است همان‌طور که مراد از صفات اعراض زایدهٔ بر ذات نمی‌باشد.[1]

اسماء الحسنی ـ صفات و اسمای الهی همه اسماء الحسنی‌اند از این رو است که ملاصدرا تحت این عنوان مطالبی کلی و جامع را بیان کرده‌اند که به‌طور مطلق شامل همه شؤون و اسما و تجلیات الهی می‌شود. و می‌گوید:

خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است: «قل کُلٌ یعملُ علی شاکلته» بگو که هر کسی عملش بر وفق مقتضای ذات و مشابه با فطرت او است. بدین‌معنی که هیچ عملی را انجام نمی‌دهد به‌جز آن‌چه که مناسب و مشابه با فطرت او است و آن‌چه که از وی صادر و ظاهر می‌گردد حاکی از باطن و ضمیر او است.

اینک می‌گوییم عالم وجود سرتاسر عمل خدا و فعل و صنع او است، عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با او است. پس در سرتاسر عالم وجود موجودی نیست مگر آن‌که اصل و حقیقت آن در حیطهٔ ذات و سعهٔ وجود او موجود است هر موجودی که دارای حدی از حدود نوعیه است و منحصر است در ده مقولهٔ جوهر و عرض زیرا هر نوعی از انواع موجود در عالم وجود بر طبق صورت موجد و آفرینندهٔ خود موجود است. پس جوهر عالم صورت و مثالی است از ذات موجود و اعراض موجود در عالم، صورت و مثالی است از صفات او. پس «متایی» عالم صورت و مثالی است برای ازلیت او و این عالم صورت و مثالی است برای استقرار او بر عرش الوهیت و ربوبیت و «کمّ» عالم صورت و مثالی است برای عدد اسمای او و «کیف» عالم صورت و مثالی است برای رضا و غضب او و «وضع» عالم صورت مثالی است برای قیام او به ذات خویش که در قرآن مجید گفته است: «ویداه مبسوطتان» و «جدهٔ» عالم صورت و مثالی است برای صفت مالک الملکی او و اضافهٔ عالم صورت و مثالی است برای ربوبیت او و مقولهٔ «ان یفعل» صورت و مثالی است برای ایجاد او و مقولهٔ «ان ینفعل» صورت و مثالی است برای اجابت دعا و بر همین قیاس است که اجناس مقولات و انواع و افراد.

۱ـ اسفار، ج ۶، صص ۲۸۰، ۲۸۲.

پس هیچ موجودی در سرتاسر عالم وجود از غیب تا شهود پا در دایرهٔ هستی نگذارد و خودنمایی نکند مگر آن‌که برای او در حضرت الهیت صورتی است مشابه و مشاکل با او. و اگر صورت کلیهٔ اشیا در حضرت الوهیت نبود هیچ موجودی در عالم وجود قدم نمی‌گذاشت و خودنمایی نمی‌کرد زیرا وجود معلول چنان‌که خواهیم گفت ناشی از وجود علت است. پس هر چه در عالم وجود قدم می‌نهد همانا سایه و نمونه‌ای است از آن‌چه که در عالم عقلی است و هر چه در عالم عقلی است او نیز سایه و مثالی است از آن‌چه در حضرت الوهیت است؛ ولیکن باید معتقد بود به این‌که آن‌چه که در حضرت ذات الوهیت است در حد اعلی و اشرف مراتب وجود است وگرنه ذات‌الوهیت در غایت احدیت و جلالت است به حیثتی که او با هیچ چیزی از موجودات عالم شباهت ندارد و هیچ چیز نیز با او در هیچ جهتی شباهت ندارد.

پس وجود واجب، جوهر نیست والا دارای ماهیت بود و نیز اگر جوهر بود هر آینه با سایر جواهر در مفهوم جوهر مشارکت داشت پس ناچار می‌بایست به وسیلهٔ انضمام فصل با وی از سایر جواهر ممتاز گردد؛ و در این صورت ذات او از جنس و فصل ترکیب می‌یافت و ترکیب در ذات واجب‌الوجود محال است. و نیز ذات واجب‌الوجود متصف به صفات زاید بر ذات نیست. پس ذات او اجل و ارفع از آن است که دارای کیف یا کم یا وضع و یا این و یا متی و یا جده و یا فعل و انفعال و مقارن با این اوصاف و اعراض باشد. و فعل او نیست مگر اضافه و نسبت قیومیت که مصحح کلیهٔ اضافت و نسب است از قبیل عالمیت و قادریت و مریدیت و تکلم و رازقیت و سمع و بصر و سایر اوصاف. برای واجب‌الوجود فقط اضافه و نسبت واحدی است که مصحح و مبین جمیع اضافات و نسب نام‌برده است که هر یک حاکی از یک فعل خاصی است، همان‌طور که برای او ذات واحدی است که مصحح و منشأ جمیع کمالات وجودیهٔ او است.[1]

اشراق هشتم: در فرق مابین اسم و صفت

مفهوم مشتق (مانند عالم، قائم، ابیض، موجود و نظایر آن‌ها) نزد جمهور علمای کلام مفهومی است متقوم به سه چیز: ذات و صفت و نسبت (یعنی نسبت صفت به ذات)، و نزد بعضی از محققین (یعنی علامه دوانی) عین صفت است زیرا به عقیدهٔ او عرض (یعنی علم و قیام، بیاض و وجود) بالذات متحد است با عرضی (یعنی عالم و قائم و ابیض و موجود). و فرق مابین عرض و عرضی این است که صفت علم و یا قیام مثلاً عرض است و غیرقابل حمل بر موصوف اگر آن را در عقل «بشرط لا» اعتبار کنیم و همین صفت عرضی و قابل حمل بر موصوف است که در صورتی که ما آن را «لابشرط» لحاظ کنیم. نظیر فرق مابین جزء صوری (یعنی صورت) و فصل و فرق بین جزء مادی (یعنی ماده) و جنس (که صورت، بالذات متحد است با فصل که مأخوذ «بشرط لا» است و فصل ماخوذ «لابشرط» و همچنین ماده بالذات متحد است با جنس ولی ماده مأخوذ «بشرط لا» است و جنس ماخوذ «لابشرط» و شاید بتوان در توجیه و تفسیر نظریهٔ علامه دوانی چنین گفت که غرض و هدف اصلی از ذکر هر مشتقی بیان اتصاف و

۱ـ ترجمهٔ شواهد الربوبیه، صص ۶۷ ـ ۷۱.

تلبس ذات به مبدأ اشتقاق است نه معرفی ذات و نه معرفی نفس مفهوم صفت بدون انتساب و ارتباط به ذات. بلکه معرفی و شناساندن صفت از آن جهت که منسوب به ذات و قائم به او است. پس معرفی و شناسایی ذات امری ضمنی و غیرمقصود بالذات است. پس مشتق حقیقی همان صفت است به اعتبار قیام به ذات، و چون حمل مبدأ اشتقاق به تنهایی بدون تغییر در صورت کلمه ممکن نیست ناچار از آن کلمه لفظی اشتقاق می‌کنیم تا بتوانیم آن را بر ذات حمل کنیم و این بدین لحاظ است که عرض یعنی مبدأ اشتقاق متحد است با عرضی یعنی مشتق، به اتحاد مفهوم مأخوذ «لابشرط» با مفهوم مأخوذ «بشرط لا») و مفهوم مشتق نزد بعضی عبارت است از ذات با نسبت وی به مبدأ به طوری که نسبت، داخل در مفهوم مشتق بوده و مبدأ، خارج باشد (چنان‌که در مقید می‌گوییم تقید داخل در مفهوم مقید است و قید، خارج. و لذا فرق مابین مرکب و مقید همین است که کلیهٔ اجزاء، داخل در ذات و مفهوم مرکبند ولی قید، داخل در مفهوم مقید نیست بلکه تقید یعنی اتصاف و تعلق مقید بدین قید، داخل در مفهوم مقید است).

(این‌ها بود آرا و عقایدی که در مورد مشتق بیان گردیده است) اما از نظر ما حق این است که مفهوم مشتق عبارت است از چیزی که مبدأ اشتقاق مطلقاً و به نحوی از انحا برای آن ثابت شده و بدان متصف است و این ثبوت، اعم است از ثبوت شیء برای غیر خود و یا ثبوت شیء برای جزئی از آن غیر و یا ثبوت شیء برای ذات خود. (ثبوت شیء برای غیر مانند ثبوت بیاض برای جسم و یا ثبوت وجود برای ماهیت، و ثبوت شیء برای جزء غیر، مانند ثبوت بیاض برای جسم ابیض که جسم، جزء مجموع مرکب از جسم و بیاض است. و یا ثبوت وجود برای ماهیت موجود ممکن‌الوجود که ماهیت، جزء مفهوم موجود ممکن‌الوجود است که مرکب است از ماهیت و وجود. وثبوت شیء برای ذات خود مانند ثبوت ابیضیت برای نفس بیاض یا ثبوت وجود یا موجودیت برای نفس وجود). پس در صورت اول ثبوت مطلق است که شامل هر سه قسم است.[1]

اسم‌الله ـ نام الله نزد عارفان عبارت از مرتبهٔ اُلوهیت جامع جمیع شؤون و اعتبارات و نعوت و کمالات است که همه اسما و صفات که لمعات نور ذات و شؤون او است در آن مندرج است و آن نخستین کثرتی است که در جهان آفرینش حاصل آمد و آن برزخ بین حضرت احدیت و مظاهر امریت و خلقیت است و این نام جامع بین دو گروه صفات است که مقابل هم‌اند و نسبت اسم الله مانند نسبت وجود است با ماهیات ممکنه، به‌جز این‌که برای واجب‌الوجود ماهیتی نیست.[2] و بالجمله ملاصدرا گوید: حق‌تعالی را اسمایی است.[3] متقابله که لازم ذات او است مانند اول، آخر، ظاهر، باطن، هادی، مضّل، مضّر، مذل و برای او برحسب احدیت وجود واجبی او هر دو صفت متقابل از اسما وجود دارد که اشرف آن‌ها برحسب جمال ذات و زینت وجه او است، اسما و صفات جمال اولاً و بالذات برای او تثبیت

۱ـ ترجمهٔ شواهد الربوبیه، صص ۶۱ ـ ۷۱.

۲ـ تفسیر کبیر، ص ۳۳.

۳ـ تفسیر آیه نور، ص ۱۵۱.

می‌شود و اسما و صفات جلال در مرتبهٔ دوم و بالعرض بر او صادق‌اند.

اسمای الهه ـ حق‌تعالی را اولاً و ابداً شؤون و تجلیاتی است ذاتی و او را از این جهت اسمایی است حقیقی و نیز ذات او را برحسب کل یوم در شأنی است شؤون و تجلیات متجدّد متعاقب و او را برحسب این شؤونات دائمهٔ ابدی ازلی اسما و صفاتی است اضافی و یا سلبی و برای هر یک از اقسام سه‌گانه صفات او نوعی از وجود است زیرا وجود از جهت وسعت دایره‌ای که دارد شامل همه چیزهاست حتی اعلام و امکانات و استعدادات زیرا برای هر یک از آن‌ها ماهیتی است و معنایی و فرق بین ذات و صفت و اسم این است که ذات عبارت از هویت شیء و نحو وجود خاص به او است و آن حقیقت مخصوص است و برای هر هویت وجودی نعوتی کلی و ذاتی و هم‌عرض است که مفاهیم آن‌ها یعنی مفاهیم اشتقاقی آن‌ها بر این هویت صادق‌اند. پس مشتقات عبارت از اسمایند و مبادی آن‌ها صفات است و فرق بین اسم و صفت در اعتبار عقل مانند فرق بین مرکب و بسیط است در خارج.[1]

اعلم: ان للحق تعالی شئوناً و تجلیات ذاتیة ازلا و ابداً، و له بحسبها اسماء حقیقیة، و له ایضا بحسب کل یوم هو فی شأن شئون و تجلیات متجددة متعاقبة و له بحسبها اسماء و صفات اضافیة اوسلبیة، و لکل من الاقسام الثلاثة نوع من‌الوجود، اذا لوجود لسعة دایرته یشمل الاشیاء کلها حتی الاعدام والقوی والامکانات والاستعدادات، اذا لکل منها ماهیة و معنی والفرق بین الذات والصفة والاسم. ان الذات عبارة عن هویة شیء و نحو وجوده الخاص به و هو حقیقته المخصوصة، ثم لکل هویة وجودیة نعوتاً کلیة ذاتیة و عرضیه، تصدق مفهوماتها علی تلک الهویة اشتقاقاً، فالمشتقات هی الاسماء و مبادیها هی الصفات، والفرق بین‌الاسم والصفة فی اعتبار العقل کالفرق بین المرکب والبسیط فی‌الخارج، اذمفهوم الذات معتبر فی مفهوم الاسم و لیس بداخل فی‌الصفة، لانها مجردالامر العارض او کالفرق بین اللابشرط شیء و بشرط لاشیء، اذ قد یراد من الصفة معنی لایحمل علی الذات، و یقال له العرض، و یراد من‌الاسم معنی یصح ان یحمل علی‌الذات و یقال له العرضی، فیکونان متحدین بالذات متغایرین بالاعتبار کما فی العرض والعرضی علی ماذهب الیه بعض محققی اهل النظر.

و بالجملة فالذات الاحدیة مع صفة معینة من صفاته او باعتبار تجل خاص من تجلیاته الذاتیة او الافعالیة تسمی باسم من الاسماء، و هذه الاسماء الملفوظة هی اسماء الاسماء، و من هاهنا یعلم ان المراد بکون الاسم هو عین المسمی ما هو، و لیس کما توهم بعضهم ان النزاع فی قولهم: ان الاسم عین‌المسمی او غیره راجع الی اللفظ ضرورة: ان المراد من زید ان کان حروفه الملفوظة فظاهر انها غیر زید، و ان کان ذاته الشخصیة فهی عینه، ولا حاجة...

اسمای ملفوظه ـ اسمای ملفوظه عبارت از اسمای اسمایند و تکثر در آن‌ها برحسب تکثر نعوت و صفات است و این تکثرات به اعتبار مراتب غیبی و شؤون الهی است که مفاتیح غیب است.[2]

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۳۲۷.

۲ـ تفسیر کبیر، ص ۳۳.

اشارة ـ اشارت عبارت از دلالت حسّی یا عقلی است به چیزی به نحوی‌که غیر آن در آن مشترک نباشد و این اشاه اولا و بالذات به جوهر است و به عبارت دیگر مشارالیه بالذات باید جوهر باشد و اعراض به تبع محل و جواهر مشارالیه می‌باشند.

صدرا از قول شیخ نقل کرده است که گوید اشاره عبارت از تعیین جهتی از جهات عالم است.[1]

اشباح جسمیه ـ بعضی از فلاسفه می‌گویند میان مجردات محضه و مادیات عالمی است که آن را عالم اشباح می‌نامند که برزخ میان روحانیات و جسمانیات است و از آن جهت اشباح گویند که دارای مقدار و شکل بوده و شبح و قشر اجسام‌اند و چون دارای ماده نمی‌باشند فوق اجسامند و مانند صوری هستند که از اشیا در مرآت منعکس می‌شوند و بالأخره عالمی که محل صور مقداریه است عالم اشباح می‌نامند و عالم اشباح مثالیه و اشباح جسمیه هم نامیده‌اند.

صدرا از کسانی است که صریحاً اعتراف کرده است که نه تنها مؤمن و معتقد به وجود این عالم می‌باشد بلکه به‌نحو خاص و با برهان مخصوص وجود چنین عالمی را ثابت کرده است.[2]

او گوید: عالم اشباح غیر از عالم خیال منفصل است که من مؤمن به آن می‌باشم.

و بنابراین صدرا غیر از عالم مثل نوریه افلاطونی و غیر از عالم اشباح مثالیه قایل به عالم دیگر است که عالم خیال منفصل می‌باشد.

و بالجمله فانما یثبت بادلة الوجود العلمی للاشیاء الصوریة وجود عالم آخروان لهذا الصور والاشباح وجوداً آخر سوی ما یظهر علی الحواس الظاهرة و بذالک الوجود ینکشف و یظهر عندالقوی الباطنة... و بالجمله یستدل النفس المجردة به‌ادراک قوی الظاهرة علی وجود هذاالعالم و به‌ادراک قوی الباطنة علی ثبوت عالم آخر شبحی مقداری.[3]

اشتداد ـ اشتداد به معنی قوت و شدت در سیر یعنی سرعت در سیر است شدت مقابل و نقیض لین‌ورخا است «شدت ارض» صلابت و محکمی آن را گویند «شدید» به معنی شجاع و قوی است «شداید» به معنی سختی‌ها و دشواری‌ها است «تشدد» یعنی قدرت و قوت نشان دادن در کارها.

اشتداد از نظر مفهوم فلسفی آن مناسب با معنای لغوی آن «قوت» است و مقابل ضعف است و نوعی از حرکت در کیف است که به نام استحاله می‌نامند و اشتداد جوهری را به نام تکون خوانده‌اند.[4]

صدرا بعد از بیان معنی اشتداد گوید:

این مسأله که آیا جوهر هم قابل اشتداد هست یا نه مورد اختلاف است همان‌طور که بعضی وجود را قابل اشتداد و ضعف می‌دانند و بعضی منکر وقوع مراتب شدت و ضعف در وجودند.

صدرا خود گوید همان‌طور که اشتداد در کیف واقع است جوهر اشیا نیز قابل شدت و ضعف می‌باشند و حرکت اشتدادی در جواهر غیرقابل انکار است چنان‌که آب در اثر حرکت

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۲۷۲.
۲ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۹۹.
۳ـ همان، صص ۳۰۰ ـ ۳۰۱.
۴ـ همان، سفر ۲، ص ۲۷۳.

اشـتدادی مـوجود در جـوهر و کـیف مـتدرجاً تبدیل به هوا می‌شود.[۱]

او گوید و از چیزهایی که مؤید وقوع شدت و ضعف و حرکت اشتدادی در جوهر و بالأخره اشتداد جوهری است تحولات و تطوراتی است که در منی انسان از بدو انشا تا وصول به مراتب کمال جسمیت و تمامیت و کمال نفس ناطقه و عـقل مسـتفاد واقـع است چـنان‌که در حـرکت جوهریه بیاید.

او در مورد اشتداد در وجود گـوید: وجـود اصل در موجودیت اشـیا بـوده و مـاهیات تـابع انحای وجودات‌اند و افراد وجود بعضی شدید و بعضی ضعیف و بعضی اشد و بعضی اضعف‌اند.

و بالجمله اشتداد اعم از آن‌که در هیأت کیفیه و یا در صور جوهریه باشد عبارت از حرکت در وجود اشیا است نه در ماهیات آن‌ها زیرا ماهیات اموری عدمی اعتباری‌اند.

اصولاً چون ملاصدرا قایل به وقوع حرکت در مقوله جوهر است جواهر را دائـماً در حـال تجدّد و انصرام می‌داند و این خـود بدین‌معنی است که جـواهـر قـابل شـدت و ضـعف‌انـد و تشکیک در مقولهٔ جوهر به‌مانند کیف است.

مـلاصدرا گـوید وجـود اصـل است در موجودیت و ماهیات تابع انحای وجودات است و بیان شد که افراد وجود پاره‌ای اشدّ و پـاره‌ای شدید، پاره‌ای اضعف و پاره‌ای ضعیف‌اند و این خود اشتداد است و بدین‌ترتیب تقرر و اصالت در جواهر هـم بـه وجـود است و وجـود قـابل شدت و ضعف است و می‌گوید هـمهٔ جـواهـر به‌جز عقل مجرد و همهٔ اعـراض مُشکّک‌انـد و قابل شدّت و ضعف. ملاصدرا مـی‌گوید: نـطفه مراتب کمال را طی می‌کند تا انسان بالغ و بزرگ می‌شود این خود سیر در جوهر است.

ملاصدرا مسأله انقلاب عناصر را به یکدیگر نیز مثال می‌آورد کـه مـثلاً آب حـار مـی‌شود و حرارت آن شدت می‌یابد و مائیت آن به‌تدریج نقصان می‌یابد تا این‌که تبدیل به بخار مـی‌شود یعنی صـورت مـائی زایـل مـی‌شود و صـورت بخاری پیدا می‌کند.[۲]

و أمّا الذي ذکـره الشـیخ و غـیره فـي نـفي الاشتداد الجوهري[۳] من قولهم لو وقعت حـرکة في الجوهر و اشتداد و تضعّف و ازدیاد و تنقص فإما أن یبقی نوعه في وسط الاشـتداد مـثلاً أولا یبقي؛ فإن کان یبقی نوعه فـما تـغیرت الصـورة الجوهریة في ذاتها بل إنما تغیرت فـي عـارض فیکون استحالة لانکونا. و إن کان الجوهر لا یبقی مع الاشـتداد مـثلا فکـان الاشـتداد قـد أحـدث جوهراً آخر، و کذا في کل آن یفرض للاشـتداد یحدث جوهراً آخر فیکون بین جوهر و جوهر آخر إمکان أنواع جواهر غیرمتناهیة بالفعل، و هذا محال فـي الجـوهر، و إنـما جـاز فـي السـواد و الحرارة حـیث کـان أمـر مـوجود بـالفعل أعـني الجسم، و أما في الجواهر الجسـماني فلا یـصح هذا إنا لا یکون هناک أمر بـالفعل حـتی فـرض فيالجوهر حرکة انتهی.

فاقول: فیه تحکّم و مغالطة نشأت من الخلط بین الماهیّة والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مکان ما بالفعل؛ فإنّ قولهم إما أن یبقی نوعه في وسط الاشتداد إن أُرید ببقائه وجوده بـالشخص فنختار إنه باق علی الوجه الّذی مـرّلأن الوجـود

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۷۵.
۲ـ همان، صص ۲۷۴، ۲۷۵ و ج ۱، سفر ۱، ص ۴۲۳.
۳ـ همان، ج ۳، ص ۸۵.

المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها، و إن أُريد به إنّ المعنى النوعي الّذي قد كان منتزعاً من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة الّتي له في ذاته فنختار[۱] إنه غير باق بتلك الصفة، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أُخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل، و ذلک لأجل كماليته أوتنقصه الوجوديين؛ فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية، و لم يلزم منه وجود أنواع بلانهاية بالفعل بل هناک وجود واحد شخصي متصل له حدود غيرمتناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة...

اشتراک وجود ـ در تحت عنوان کلمهٔ وجود بیان خواهد شد که یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد اختلاف فلاسفه است مسألهٔ وجود است اختلاف بر این مبنی است که آیا وجود متحقق در خارج است یا نه، توضیح آن‌که وجود یعنی هست مقابل عدم است یعنی نیست و این مفهوم هست و هستی بر تمام موجودات متقررهٔ در خارج صادق است یعنی تمام اشیای خارجی که تکون و تقرر یافته‌اند بر آن‌ها «هست» و وجود اطلاق می‌شود و این یک معنی رابطی و مفهوم اعتباری است، مورد اختلاف این است که آیا این مفهوم اعتباری را مصداق متقرر خارجی هست که وجود خارجی عینی باشد یا آن‌که در خارج آن‌چه متقرر است ماهیت است و چیزی به نام وجود در خارج نیست.

البته در محل خود توضیح داده خواهد شد که در خارج و عالم عین یک امر زیادتر نیست یعنی هر موجودی در خارج یک چیز است نه دو چیز و اختلاف در این است که آن یک چیز آیا وجود است یا ماهیت و بر فرض که وجود است آیا اختلاف وجودات متخالفه به چیست و «مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک» آن‌ها چیست.

اطلاق مفهوم وجود بر آن‌ها از چه باب است و آن وجود خارجی متقرر متحقق چه وضعی دارد آیا یک وجود است ذومراتب و یا وجودات متخالفه‌اند و مصادیق متعددهٔ متخالفة الهویات‌اند به ذات خود و همه افراد وجودند یعنی صدق مفهوم وجود بر آن‌ها از باب صدق نوع است بر افراد و یا مصداق یکی است ذومراتب و آن مراتب همان حدود اشیا است که ماهیات نامیده می‌شوند آرا و عقاید و انظار زیاد است.[۲]

فظهر مما ذكرنا ان مفهوم الوجود العام امر ذهنی منتزع من‌الموجودات بسبب الوجودات المقومة لها و لذالک المفهوم حصص متكثره بتكثر الوجودات الخاصه و تلک الحصص متماثلة المعانی و هی معذالک المفهوم المشترک الداخل فيها زائدتان على الماهيات و على الوجودات الخاصه.[۳]

صدرا گوید همان‌طور که در مسأله اصالت وجود خدای متعال من را هدایت و راهنمایی کرد که دریابم که اصل و آن‌چه متقرر است وجود است در این مسأله هم به راهنمایی خدای متعال دریافتم که سوای مفهوم عام اعتباری انتزاعی وجود را حقیقتی است در خارج که مشترک به اشتراک معنوی است میان افراد و وجودات و حقایق متعدده و متکثر که بذاته

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۸۵.
۲ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۶۸
۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۹

متعدد و متکثرند نه «مجرد عارض الاضافه» که متماثل باشند و اختلاف وجودات به کمال و نقص است در نفس طبیعت وجود و وجودات مختلف متفق‌الاصل‌اند و از سنخ حقیقت بسیطه‌اند مانند نور که مشترک میان انوار قویه و ضعیفه است و اشتراک حقیقت وجود میان وجودات مانند اشتراک کلی بین افرادش نیست بلکه نوعی دیگر از اشتراک است و بالجمله در این‌جا چهار امر است.

یکی مفهوم عام اعتباری انتزاعی و دیگری حقیقت واحدهٔ بسیطهٔ عینیه و سه دیگری موجودات متعدده و متکثره که حصص‌اند و چهارم وجودات خاصه.

و مراد از اشتراک معنوی، وجود به معنی دوم است که حقیقت عینیه باشد که افرادش عبارت از وجودات خاصه‌اند.

مفهوم عام اعتباری انتزاعی منتزع از موجودات است به سبب وجودات خاصه که مقوم آن هستند و آن مفهوم را حصص متکثره است به واسطهٔ اضافه مفهوم عام اعتباری به خارج و وجودات خاصه و آن حصص و آن مفهوم هر دو از امور عقلی بوده و زاید بر ماهیات و بر موجودات خاصه‌اند.

اما وجودات خاصه مختلف‌اند به شدت و ضعف و همان‌طور که ماهیات متخالفه المعانی‌اند این وجودات متخالفة الحقایق‌اند لکن ماهیات معلومه‌الاسامی‌اند و وجودات مجهولة الاسامی‌اند.

و بالجمله امر واحد بسیط عینی که حقیقت وجود است مشترک میان وجودات خاصه به اشتراک معنوی و وجودات خاصه همان مراتب امر واحد بسیط‌اند و آن حقیقت واحدهٔ عینیه ساری است در تمام مراتب و کلی است نه به معنی کلی طبیعی یا منطقی و یا عقلی بلکه کلی‌بودن آن به معنی دیگری است مثلاً معنی سعی و سعهٔ وجودی پس اشتراک آن هم بر وجودات خاصه نوع دیگری است و از انواع اشتراکات معروفه جدا و ممتاز است و معنی اشتراک معنوی در این‌جا همین است.

مفهوم وجود ذاتی است و داخل در حصص است و مفهوم نوعی برای حصص خود می‌باشد و حصص افراد متمایل‌اند و متعدد که به مجرد اضافهٔ آن مفهوم به اشیا پدید می‌آیند در عقل و بنا بر این هم مفهوم وجود و هم حصص از امور عقلی و زاید بر وجودات خاصه‌اند نه به معنی زیادت خارجی بلکه زیادت عقلی و تصوری.[1]

لکن الباحثین من المتأخیرین لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان اوضعف عقولهم عن ادراک معنی‌الاشد و الا ضعف فی حقیقة الوجود ـ ربما یقع بینهم الاعتراض علی هذا المنهج، تارة بانه لا معنی لکون حقیقة واحدة مختلفة بالکمال والنقص بحسب اصل تلک الحقیقة حتی یکون ما به الاتفاق و ما به‌الاختلاف معنی واحداً و تارة بعد تسلیمه بانّا لا نسلّم أن الکمال مقتضی اصل الحقیقة و أن القصور یقتضی المعلولیة والافتقار الی ما هوالکامل.

فنقول: الامر المشترک موجود فی‌الخارج و ان کان ظرف عروض الاشتراک انما هو الذهن؛ فهذا الامر المشترک معنی واحد ذاتی لافراده المختلفة بالکمال والنقص و غیرهما من‌التعینات کما هو مذهبه فاذن للعقل ان ینظر الیه من حیث هو هو لانه امر عقلی سواء اعتبر معه الوحدة

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۶۹.

العقلية اولم تعتبر فيجدها امّا مقتضية لشيء من خصوصيات الاقسام و مراتبها من الكمال والنقص فيحكم بان ما عدا تلک الخصوصية اوتلک المرتبة ليس من افراده الذاتية، و امّا غيرمقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة، فالقول: «بأنّ مابهالاختلاف بالكمال والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له مهية مشتركة كليّة»

فعلم و تحّقق: أنّ شيئاً من المهيات غيرقابل للكمال والنّقص والاشدّ والاضعف الا بامور زائدة عليها، و مثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات، اذليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كمهية الانسان او الفرس او غيرهما، حيث انّ لها حدّاً واحداً، و معنى معيّناً، مشتركاً بين الكثرين متشخصاً بتشخصات، موجوداً بوجودات زائدة تلک التشخصات والهويّات على ذلک المعنى، بحيث اذا جردّه العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كلّ منها أمر واحد، واذا فرض تلبّسه باىّ تشخص كان صارعين ذلک التشخص، لان حقيقةالوجود ليست الاّ نفس التشخصّات والهويات كما علمت، فاذا كان مشكّكا متفاوتة المراتب شدة و ضعفاً او تقدماً و تأخراً لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة و تخصيص زايد.[1]

اشتیاق ـ میل مفرط را اشتیاق گویند یکی از مقدمات عامه فعل شوق مؤکد است که به‌دنبال آن جزم و عزم و به‌دنبال آن حرکت عضلات برای انجام فعل است. ملاصدرا در مقام بیان زمان پدیدار شدن میل و به‌دنبال آن اشتیاق گوید:

اشتیاق و میل در حال فقدان کمال حاصل می‌شود و از این‌رو است که در همه موجودات ممکن عشق ساری است چراکه همه موجودات فاقد کمال و یا فاقد مقداری از کمالند و اصولاً همه موجودات به نحوی ناقص‌اند از مفارقات عقلیه و نفسیه گرفته تا برسد به عناصر مفرد و بالأخره هیولای عناصر و همان‌طور که حیات ساری در همه موجودات است عشق هم ساری در همه موجودات است و وجود ساری در همه ممکنات است زیرا وجود یک حقیقت است و آن عین علم، عین قدرت، عین حیات است و چون ثابت شد که هر موجودی اعم از آن‌که بسیط باشد یا مرکب دارای حیات و شعور است لا محاله او را عشق و شوق و اشتیاق است. ← عشق.[2]

اشیای صوری ـ منظور صور اشیاء و ظاهر اشیاء و بالأخره صور ذهنی است.[3]

اصالت وجود ـ از مسائل مهم فلسفی که از دیرباز مورد بررسی و جدال و نزاع فلاسفه بوده است مسأله اصالت وجود و یا اصالت ماهیت بوده است. پاره‌ای طرف‌دار اصالت وجود و پاره‌ای طرف‌دار اصالت ماهیت بوده‌اند و قهراً هیچ گروهی پیرو اصالت دو امر یعنی هم وجود و هم ماهیت نبوده‌اند و عقلاً هم درست نیست مطلب بدین‌سان شروع می‌شود.

هر موجودی در مقام تحلیل ذهنی به دو جزء تجزیه و تحلیل می‌شود. وجود و ماهیت از این‌رو گفته‌اند کل شیء زوج ترکیبی له وجود و

۱ـ اسفار، ج ۶، صص ۱۷ ـ ۲۱.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۱۵۰.
۳ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.

ماهیة. این دو چیز بودن هر چیزی مربوط به ذهن و تحلیل عقلی است والا در عالم عین یک چیز دو چیز نیست و بالأخره آن‌چه[1] و در خارج از ذهن ماست و آثار خاص بر آن مترتب است یک چیز است و این آتش است که می‌سوزاند و یک چیز است نه دو چیز. بحث اصلی فلاسفه این است که سوزندگی آتش مربوط به وجود او است یا ماهیت او به عبارت دیگر این آثار خارجی که به‌طور محدود یا نامحدود مترتب بر آتش است مربوط به وجود او است یا ماهیت او. و این امر عینی خارجی ماهیت است یا وجود مشائیان و شهاب‌الدین سهروردی گویند آن‌چه در خارج است و آثار بر آن مترتب است ماهیت وجود است، وجود یک مفهوم ذهنی است که از روابط بین موضوع و محمول انتزاع می‌شود، نان هست، درخت هست، آب هست، آتش موجود است. درخت سبز است، هوا سرد است و این «است»ها و «هست»ها نوعی رابطه‌اند و امور انتزاعی‌اند. و هستی و وجود یک مفهوم کلی است که در خارج مصداق ندارد و منشأ انتزاع همان روابط است. این مسأله از اقدم روزگار هم مطرح بوده است لکن از روزگار ابن‌سینا اصالت وجود یا ماهیت به عنوان یک مسألهٔ فلسفی مورد توجه فلاسفه بوده است.

و باید یادآور شد که همهٔ فلاسفه دربارهٔ خداوند، وجود را عین ماهیت می‌دانند و قاعدهٔ هر ممکن زوج و ترکیبی است را صرفاً در باب ممکنات درست می‌دانند و نه در مورد واجب‌الوجود.

ملاصدرا می‌گوید وجود سه مرحله دارد یا سه نوع است:

۱ـ مفهوم وجود به معنی یک مفهوم کلی که اطلاق بر اشیای مختلف می‌شود که همان مفهوم هستی باشد این مفهوم یک امر کلی، اعتباری و انتزاعی است و ذهنی است و از معقولات ثانیه است.

۲ـ مصداق این مفهوم یعنی وجود مصداقی. بحث اساسی هم همین است که این مفهوم عام اعتباری آیا مصداق خارجی دارد و آیا آن‌چه در خارج است و آثاری بر آن مترتب است مصداق همین مفهوم وجود است و یا مصداق مفهوم ماهیت است، ملاصدرا می‌گوید مصداق خارجی آن وجود است و نه ماهیت و آثار مترتب خارجی مربوط به وجود است و نه ماهیت.

۳ـ وجود منبسط که فیض اقدس است، همان مصداق وجود است. توضیح این‌که ملاصدرا می‌گوید این مفهوم عام بدیهی دارای مصداق است و این مصداق دو مرحله دارد یکی مرحلهٔ اصل وجود و کانون وجود که ذات حق‌تعالی باشد و مرحلهٔ دیگر که از همان وجود قوی و کامل و اکمل افاضه می‌شود که نام آن را وجود منبسط بر عالم گذارده است. و از این‌جا روشن می‌شودکه از توابع و لوازم اصالت وجود وحدت آن می‌باشد. ملاصدرا می‌گوید اشیای متعدد و عالم متکثر همه وجودات خاصه‌اند که ناشی از وجود منبسط‌اند و بلکه وجود منبسط رسمی عین وجودات خاصهٔ موجودات عالَمند. پس مفهوم وجود مشترک و محمول است بر افراد ما تحت خود از باب حمل تشکیک نه تواطؤ. و می‌گوید: مشترک بودن مفهوم وجود بین همه موجودات از اولیات است و این

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۵ـ۳۶.

اشتراک معنوی است و نه لفظی یعنی معنی خاصی در همه اشیا هست که در آن معنی مشترکند و این لفظ بر مصادیق وجود که در وجودیت مشترکند اطلاق می‌شود. و می‌گوید همه اشیا حتی رابطهٔ در قضایا و احکام نوعی از وجودند و آن اشیا در تمام احکام با اختلاف در موضوعات و محمول در یک معنی مشترکند و وجود بر آن‌ها اطلاق می‌شود.

وی گوید موجودات خاصه در شدت و ضعف و نقص و کمال و اولیّت و آخریّت مختلف‌اند پاره‌ای شدید و پاره‌ای اشد، پاره‌ای ناقص و پاره‌ای کامل و پاره‌ای اشدّ و اکمل و اتم‌اند و یک وجود است مراتب دارد.

پس وجود عام بدیهی یک اعتبار عقلی است و به‌هیچ‌وجه مقوم افرادش نیست و یک امر ذهنی است[1] نه جنس است و نه فصل است و نه نوع برای افراد، بلکه یک امر اعتباری است و منشأ اعتبار و انتزاع آن وجودات خاصه است که حقایق اشیاء وجودات خاصهٔ آن‌ها است در رأس قاعدهٔ وجودات خاصّه وجود خاص است اقوی و اشد و اکمل از همهٔ وجودات و آن ذات خداست و مراتب دیگر وجودات خاصهٔ فیض، آن مرتبهٔ اقوی و اکمل است. از این‌رو می‌گوید تخصص هر وجودی یا به نفس حقیقت وجود است یا به مرتبه‌ای از تقدم و تأخر و شدّت و ضعف یا به نفس موضوعش می‌باشد. تخصص وجود به نفس حقیقت تامّه واجبی و به مراتب آن در تقدم و تأخر و شدّت و ضعف و غنی و فقر یک نوع تخصص به شؤون ذاتی وجود است. به اعتبار نفس حقیقت بسیط خود و اما تخصص وجود به موضوع و موضوعات یعنی ماهیات متصف به آن در اعتبار عقل است و نه به اعتبار شؤون ذاتی آن و به عبارت دیگر موجودات متکثره هر کدام وجودی دارند و ماهیتی و بدیهی است که موجودات دارای مراتب مختلف‌اند. پاره‌ای قوی، پاره‌ای اقوی، پاره‌ای ضعیف، پاره‌ای اضعف، پاره‌ای تام و پارهٔ ناقص، پاره‌ای أتّم و پاره‌ای انقص و این امری است ثابت و مسلّم. ملاصدرا گوید وجود در تمام این مراتب یکی است در وجودیت نهایت مراتب دارد وجود ناقص، وجود انقص وجود کامل، وجود اکمل، وجود شدید، وجود اشدّ، وجود ضعیف و وجود اضعف در همه مراتب وجود ثابت است لکن مراتب دارد هم کامل وجود است و هم اکمل، هم ناقص وجود است و هم انقص مانند نور، که نور کم، نور است و نور زیاد هم نور است و موضوعات بین ماهیات چیزی جز حدود مراتب وجود نیست.

ملاصدرا گوید جمیع موجودات امکانیه و هستی‌های ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شؤون وجود واجب و شعاع‌های نور قیّومی‌اند و به‌حسب هویت استقلال ندارند و صرف تعلق به‌وجود واجب‌اند پس روشن شد که مفهوم وجود که خود اعتبار ذهنی است افرادی و مصادیقی دارد در خارج و در حقیقت افراد خارجی آن یک فرد است که مراتب دارد یک مرتبهٔ آن که قائم به‌ذات است و مرتبهٔ اشد و اکل و اتم است ذات حق است و مراتب دیگر، فیض آن مرتبه‌اند و در عین حال نظر به‌ذات آن مراتب که هویات وجودیه را تشکیل می‌دهند. هویات بسیطه‌اند و متقوم از جنس و فصل نمی‌باشند و مغایرت ماهیت با وجود اتصاف آن به‌وجود یک

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۶.

امر عقلی و تحلیل ذهنی است و نه خارجی.[۱]

ملاصدرا برای روشن شدن مسأله، مسأله اصالت نور شهاب‌الدین سهروردی را به میان آورده است و می‌گوید گاه نور گفته می‌شود و معنی مصدری از آن خواسته می‌شود یعنی نورانیت شیء از اشیا که این معنی ذهنی است و وجود خارجی ندارد. و گاه نور گفته می‌شود و امری که ظاهر بالذات و ظاهرکنندهٔ غیر است اراده می‌شود یعنی امری که خودبه‌خود روشن است و روشنایی اشیای دیگر از او است مانند ذات حق و عقول و نفوس و انوار عرضیّه معقوله و یا محسوسه مانند نور کواکب و چراغ‌ها. این نور است که در خارج موجود است و اطلاق نور بر این نور خارجی به تشکیک است یعنی به تشکیک اتفاقی که مرتبهٔ شدید و ضعیف و ناقص و کامل همه نورند و این نور خارجی موصوف به کلیت و جزئیت نمی‌شود و چون آن‌چه موصوف به کلیّت و جزئیت است امر ذهنی است و این نور صریح، فعلیّت و ظهور و وضوح است. ملاصدرا در این مسأله کاملاً تعریف نور و مراتب آن را از شهاب‌الدین سهروردی گرفته است، بیان شد که شهاب‌الدین سهروردی از کسانی است که فرض اصالت وجود را قبول ندارد لکن طبق رویهٔ خود که پیروی از سنت مشرق‌زمین و فلسفهٔ آن می‌باشد نور را اصیل می‌داند، نور حقیقی و معنوی را اصیل و دارای مراتب می‌داند و به‌نظر می‌رسد که ملاصدرا در اصل فرض اصالت وجود که لازمهٔ آن وحدت وجود است از اساس اندیشه شهاب‌الدین در اصالت نور نیز متأثر شده باشد.

شهاب‌الدین سهروردی گوید حکمت اشراق که من احیاکنندهٔ آن می‌باشم مبتنی بر نور و ظلمت است که البته خود توضیح می‌دهد که ظلمت عدمی است و عدم النور است پس باقی می‌ماند نور، وی اجسام را برزخ می‌داند که نه نورند و نه ظلمت.

ملاصدرا می‌گوید: همه چیز وجود است یک مرتبهٔ اقوی و اکمل، وجود حق است و بقیهٔ مراتب وجودات ممکنه‌اند، ماهیات از مراتب گرفته می‌شود یا انتزاع می‌شوند و یک اموری انتزاعی می‌باشند. جهان دریایی از وجود است، این دریا امواج دارد که امواج دریا جدای از دریا نمی‌باشند، موقعی که نسیم بوزد دریا تبدیل به امواج می‌شود و موقعی که دریا آرام شود امواج جزء دریا می‌شوند. این امواج متکثر همه مربوط به دریایند و تکثر آن‌ها یک امر اعتباری است که نسیمی وزیده است و تکثرات به‌وجود آمده‌اند. تکثرات نموداند و نه بود، می‌نمایند و نمی‌پایند این تکثرات ماهیات‌اند که حدود امواج دریایند. شهاب‌الدین می‌گوید جهان همه نور است و این نور نامتناهی است و حدود نور که مراتب نور باشد، ماهیات اند.

ملاصدرا در تعبیری روشن‌تر گوید: وجود هم مانند نور گاه اطلاق بر معنی انتزاعی عقلی می‌شود که از معقولات ثانی است و مفهومات مصدری که فی‌نفس الامر تحققی ندارد که آن را وجود اثباتی گویند و گاه اطلاق شود بر امر حقیقی که طریان عدم ولاشیئت از ذات او برّی و به دور است. و نسبت وجود انتزاعی به‌وجود حقیقی مانند نسبت انسانیت (مفهوم) است به انسان (خارجی) و ابیضیت (مفهوم) به بیاض. و گوید: وجود حقیقی عینی، حقیقتی واحد و

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۴۹ـ۵۶.

نوعی بسیط است که نه جنس دارد و نه فصل و نه معروض کلیت است و نه جزئیت و تعدد و تمیز آن از قبل ذاتش می‌باشد نه به امری خارج از ذات.[1]

و ظهور وجود به ذاته در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودات و تنزل آن به هر شأنی از شؤونات موجب ظهور مرتبه‌ای از مراتب ممکنات می‌شود و به تعبیر ابن‌عربی، عینی از اعیان ثابته و هر اندازه مراتب نزول زیادتر باشد و از منبع وجود دورتر باشد ظهور إعلا و ظلمات در وجود به صفت وجود زیادتر است و وجود در اعیان مظاهر محجوب و پوشیده‌تر می‌شود و هر چه تنزلش از شدت نوریت زیادتر باشد و نوریت آن ضعیف‌تر شود ادراک آن برای موجودات ضعیف نازل و انسان‌ها سهل‌تر و ظاهرتر است.

چنان‌که انسان‌ها از جهت تصور بینایی و حدود و شرایطی که برای ابصار و دید هست قرص خورشید را به دشواری توانند دید و نور یک ستاره کوچک را توانند به‌راحتی دیدن و خفاش مطلقاً از دیدن نور عاجز است پس نور هر چه قوی‌تر رؤیت آن برای انسان‌ها دشوارتر و هرچه ضعیف‌تر رؤیت آن آسان‌تر. و چنین است وضع وجود قوی و اقوی و وجودات ضعیفه که مراتب نازل همان وجود اقوی می‌باشند.

اصحاب اعتبار ـ کسانی‌که قایل به اعتباریت وجودند و گویند موجودیت اشیا به ذوات ماهیات است اصحاب اعتبار گویند. ← اصالت وجود.[2]

اصحاب المعارج ـ این اصطلاح را ملاصدرا به افرادی اطلاق کرده است که طبق نقل تاریخ فلاسفه صاحب معراج روحانی و خلع کالبد بوده‌اند مانند افلاطون طبق نقل شهاب‌الدین و هرمس و چند تن از فلاسفهٔ ایران‌زمین مربوط به قبل از اسلام.[3]

اصحاب الهیاکل ـ فرقه‌های صابئیان را گویند، آن‌ها را اصحاب الروحانیات هم نامیده‌اند آن‌ها بر آن بودند که انسان‌ها باید بین خود و خدای خود وسایطی داشته باشند و آن متوسط از دیدگاه آن‌ها هیاکل سیارات است که آن‌ها را ارباب و الهه می‌نامیدند و خداوند را رب‌الارباب می‌نامیدند و پاره‌ای از آنان آفتاب را رب‌الارباب می‌دانستند، آنان به‌خاطر تقرب به خداوند، به هیاکل عبادات تقرب می‌جستند.

ملاصدرا گوید آن‌که اسامی بروج و کواکب را نهاد و آن‌ها را در بیوت خود مرتب کرد و برای آن‌ها شرف و بال و اوج و حضیض و غیره مقرر کرد، هرمس حکیم یا ادریس بود که از انبیا بزرگ بود از این‌رو صابئیان را پیروان هرمس می‌دانند.[4]

اصحاب انطباع ـ کسانی که در ابصار گویند شبحی از مرئی در جلدیه چشم منطبع شده و دید از این راه حاصل می‌شود در برابر اصحاب شعاع.[5]

اصحاب بعد ـ کسانی‌که در تعریف مکان گفته‌اند که مکان عبارت از بعد مجرد است که منطبق بر مقدار جسم است اصحاب بعد گویند.[6]

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۶۵.
۲ـ همان، صص ۴۱، ۶۸.
۳ـ همان، ص ۳۳۰.
۴ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۱۹.
۵ـ اسفار، سفر ۴، ص ۱۹۵.
۶ـ مباحث المشرقیه، ص ۲۲۲.

اصحاب شعاع ـ کسانی‌که در مورد چگونگی حصول و ماهیت ابصار گویند ابصار به‌واسطهٔ خروج شعاع از بصر و وقوع آن بر سطح مبصرات حاصل می‌شود اصحاب شعاع گویند. ← ابصار[1]

اصحاب شمال ـ این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است. گمراهان را اصحاب شمال نامیده است.[2]

اصحاب نقل ـ پیروان مکتب تناسخ ـ تناسخیه.[3]

اصل الحکمة القویمه ـ مراد از حکمت قویمه، حکمت ایمانی است.[4]

اصل الهویت ـ صدرا از اطلاق این اصطلاح ذات حق را اراده کرده که به‌طور جمع «اصل الهویات» هم گاه اطلاق کرده است.[5]

اصول اعلون ـ مراد صدرا از اطلاق اصول اعلون صوره مفارقهٔ در علم حق است. ← مثل نوریه

اصول الدین ـ اصول دین و ارکان یقین عبارت از علم به احوال مبدأ است از توحید و عدل و اسرار معاد و سِرّ نبوت و امور متعلق به آن.

اضافه ـ یکی از مقولات نه‌گانه عرضی و عبارت است از نسبت متکرر مابین دو امر به طوری که نسبت از هر دو طرف تکرار شود (بدان‌گونه که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد مانند نسبت ابوت و بنوت مابین اب و ابن و نسبت فوقیت و تحتیت مابین دو امر) و واجب است که هر دو امر در عدد (و هم‌چنین در قوه و فعل) متکافی باشند (بدین‌معنی که اگر یکی از دو امر واحد باشد دیگری هم واحد باشد و هرگاه یکی از دو امر متعدد باشد، دیگری نیز متعدد و در عدد مساوی با دیگری باشد؛ و نیز اگر یکی از دو امر بالقوه و یا بالفعل باشد دیگری هم بالقوه و یا بالفعل باشد) و باید دانست که اضافه عارض بر کلیهٔ موجودات می‌گردد، به‌خصوص واجب‌الوجود که مبدأ کل موجودات است (زیرا نسبت کلیهٔ موجودات به مبدأ نسبت فقر به غنا و نسبت امکان به وجوب و نسبت معلول به علت است؛ و نسبت واجب‌الوجود به کلیهٔ موجودات نسبت معکوس است و طرفین نسبت نیز متکافی در عددانند. زیرا طرف واجب‌الوجود مفهوم ممکن‌الوجود است نه افراد خارجی و نسبت علیت و معلولیت همان‌طور که در درجهٔ اول مابین ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود است، همین‌طور مابین مراتب طولیهٔ وجود، نسبت علیت و معلولیت دایر است).[6]

اضافه اشراقی ـ در برابر اضافهٔ مقولی که نسبت بین دو امر است، اضافهٔ اشراقی یک‌طرفی است چنان‌که گویند علم خداوند به اشیا از باب اضافهٔ اشراقی است و علم او به اشیا عین خلق اشیا است یعنی یک طرف علم اشیا نمی‌باشند، علم او خلق اشیا است، و علم حق است که موجودات را از کتم عدم به وجود آورد و لذا گویند علم خداوند علم فعلی است. ← علم

اضغاث احلام ـ در تحت عنوان کلمهٔ رؤیا بیان خواهد شد که رؤیاها و خواب‌هایی‌که

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۱۹۱ ـ ۱۹۵.
۲ـ تفسیر سوره یس، ملاصدرا، ص ۲۶۲.
۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۷.
۴ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۳۲.
۵ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۶۴.
۶ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۰۰.

صرفاً بر مبنای ترکیبات خیالی و فعالیت و سازندگی قوت متخیله باشد و از راه اتصال نفس به عقل فعال نباشد اضغاث احلام گویند زیرا قوت متخیله مدام در فعالیت است حتی در حال خواب و از این جهت صوری را که در خزانهٔ خود دارد گرفته و از ترکیب و تألیف آن‌ها اموری را می‌سازد و می‌آفریند و این‌گونه رؤیاها را رؤیای کاذبه گویند و گاه هم آن‌چه را نفس در اثر اتصالش به عقل فعال درمی‌یابد در اثر غلبهٔ قوت متخیله مورد تصرف او واقع می‌شود و اموری بر آن می‌افزاید و یا کم می‌کند این نوع رؤیاها نیز کاذبند.

و اگر قوت متخیله غالب نباشد و نفس صاف و مصفا باشد و آن‌چه را در اثر اتصال به عقل فعال دریافته بدون کم و کاست تحویل حافظه داده شود و در تذکار واقع گردد رؤیای صادقه خواهد بود.[1]

اعادهٔ معدوم ـ یکی از مباحث مورد نظر اغلب فلاسفهٔ اسلام این بحث است که آیا اموری که موجوداند و معدوم می‌شوند امکان دارد که عیناً بازگردند و عود کنند، به همان شکل و خصوصیات و ذاتیات و عرضیات گذشته که در وجود اول داشته‌اند.

به این معنی که موجودی که بوده است و معدوم شده است با تمام خصوصیات مجدداً در دار وجود بیاید و کسوت وجود پوشد. فلاسفه و از جمله ملاصدرا گویند امکان ندارد و اصولاً معقول نیست. زیرا هر موجودی دارای یک هویت است و یک عدم یعنی مادام که موجود است دارای یک هویت خاص است، وقتی که معدوم شد آن هویت معدوم می‌شود و اگر مجدداً باز گردد و موجود شود با هویّت دیگر است و به عبارت دیگر یک هویت دو وجود و دو عدم ندارد. و هویت جدید ممکن است مثل آن باشد لکن عین آن نمی‌تواند باشد. و بالجمله هر هویّت موجود، با تمام مشخصات زمانی و مکانی و عوارض ظاهری و نسبت‌های معین عبارت از فلان هویّت است و اگر ممکن باشد اعادهٔ آن باید با تمام خصوصیات حتی زمان و مکان خاص بازگردد و اعاده زمان امکان ندارد. و هر یک از این خصوصیات اگر همراه آن هویت نباشد آن‌چه نامش را مُعاد یعنی بازگشته می‌گذارند معاد نیست و مثل و شبیه آن می‌باشد. عارفان گویند اصولاً در تجلی و فیض خدا تکراری نیست و خداوند دوبار در یک صورت تجلی نمی‌کند. ملاصدرا در این باب اقوال گوناگون و از جمله قول ابن‌سینا را به تفصیل بیان کرده‌اند. مسأله اعاده معدوم از جهت ارتباط آن با معاد جسمانی مطرح شده است. لکن فلاسفهٔ اسلام گفته‌اند امتناع اعادهٔ معدوم ربطی به مسألهٔ معاد جسمانی ندارد و در عین حال که گفته‌اند اعادهٔ معدوم محال است، قایل به معاد جسمانی هم می‌باشند که در سطور بعد توضیح می‌دهیم، قبل از بحث و بررسی معاد جسمانی توضیحی در باب سعادت و شقاوت می‌دهند که از لوازم معاد است.[2] ← معاد

اعراف ـ صدرا گوید کلمهٔ اعراف مشتق از عرفان است و اعراف سوری است میان بهشت و دوزخ که یک طرف آن عذاب و طرف دیگر آن رحمت است و اهل اعراف کاملان در علم و معرفت‌اند که هم دوزخیان و هم اهل بهشت

۱ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۴۷.
۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۲۹ ـ ۳۶۱.

آن‌ها را می‌شناسند.[۱]

اعیان ثابته ـ کلمه عین در فلسفه به معنای خارج است و جع آن اعیان است و وجود در اعیان یعنی وجود در خارج و در اصطلاح خاص آن‌چه را حکیم ماهیت گوید عارف عین و اعیان ثابته نامد و گاه از کلمهٔ اعیان ثبوت علمی اشیا را می‌خواهند.

و گویند ماهیات امکانیه و اعیان متقرره را حالات عقلیه و اعتبارات سابقه‌ای بر وجود آن‌ها می‌باشد.

خلاصهٔ کلام این‌که وجودات خاصه مفصله را یک مرتبه یا وجود سابق اجمالی است و آن مرتبهٔ اجمالی سابق عبارت از علم حق تعالی است به ذات خود و تعلق علم حق به مراتب الهُیت و شؤون آن، برای این وجودات قبل از تنزل و تعدد و تفصیل در آن مرتبهٔ سابقه عبارت از اسما و صفات ذاتی است که ماهیات از آن‌ها منبعث می‌شوند و همان ماهیات را در مرحله علم اعیان ثابته نامند این ماهیات در همین مرتبهٔ سابقه به وجود عینی نیز تابع وجودات خاصهٔ موجود به وجود سابقه‌اند به اعتبار معلومیت آن‌ها برای ذات حق‌تعالی، معلومیت علمی کمالی که عین ذات او است، و معلوم بودن آن‌ها به تبع وجودات حقایق امکانیه در علم حق‌تعالی، خود منشأ ظهور این وجودات در مراتب متأخر است.

مطابق با ثبوت علمی در ذات حق و هرگاه وجودات از حق‌تعالی افاضه شود و تمیز و تعدد خارجی یابند با هر یک از آن‌ها ماهیتی از ماهیات متحدّ شود بدون نیاز به جعل جدید و بلکه به نفس فیضان وجود چنان‌که شأن هر وجودی است با ماهیت خود. پس در مرتبهٔ علم حق اعیان تابع وجود حق‌تعالی می‌باشند که عین علم او است به‌طور اجمال به وجودات اشیا، و به‌طور تفصیل[۲] بر ماهیات. زیرا علم به علت تامه مستلزم علم به معلولات آن‌ها است و در خارج نیز چنین است زیرا آن‌چه مجعول و فائض است صرفاً انحای وجودات است؛ بالذات و ماهیات در فیضان تابع وجودات‌اند و مجعول؛ به‌عرض‌اند و معنی گفتار عرفا که گویند: موجودیت اعیان و قبول فیض وجودی و استماع امر واجبی آن‌ها به‌دخول در دار وجود عبارت است از ظهور احکام هر یک از آن‌ها به‌واسطه نور وجود و نه اتصاف آن‌ها به نور وجود.

و اما شیئت منفی شدهٔ از انسان در آیه «هل أتی علی‌الانسان حین من‌الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» عبارت از شیئیت وجود متمیز مخصوص است نه شیئیت وجود مطلق و همین‌طور است شیئیت مذکور «کان‌الله و لم یکن معه شیء» و بالجمله ماهیات امکانیه. تنها شیئیت ثبوتی است نه شیئیت وجودی. پس ماهیات واعیان ثابته مستهلک در عین جمع سابق بر وجوداند و در تفصیل وجودات در مرتبهٔ لاحق‌اند و به بیان روشن‌تر اعیان ثابته صور علمیه را گویند، و در اصطلاح حکما ماهیات اشیا را گویند و اعیان صور اسمای الهیه‌اند و ارواح مظاهر اعیان‌اند و اشباح مظاهر ارواحند و حقیقت انسان، اول در اعیان ثابته تجلی کرد، و بعد از آن در ارواح مجرده تجلی کرد.

۱ـ رساله عرشیه، ملاصدرا، ص ۱۸۸.
۲ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۴۹.

در مفاتیح‌الغیب آمده است.[۱]

ان‌الله تعالی اسماء هی مفاتیح الغیب، و لها لوازم قسمی بالاعیان الثابتة و کلها فی غیب الحق تعالی و حضرته العلمیة لیست الا شئونه و اسمائه الداخلة فی الاسم الباطن، فلما ارادالحق تعالی ایجادهم لیتصفوا بالوجود فی‌الظاهر کما اتصفوا بالثبوت فی‌الباطن اوجدهم باسمائه الحسنی، و اول مراتب ایجادهم اجمالا فی‌الحضرة العلمیة التی هی الروح الاول، لیدخلوا تحت حکم الاسم الظاهر و یتجلی علیهم انواره، فهو مظهر العلم الالهی کما انه مظهر القدرة الالهیة، و هذه الاعیان هی التی تعلق بها علم‌الله، فادرکها علی ما هی علیها و لوازمها و احکامها، و قد ظهر ان‌العلم فی‌المرتبة الاحدیة عین‌الذات مطلقاً، و فی‌الواحدیة التی هی حضرة الاسماء والصفات صور مغایرة للذات، نظیر ما ذهب الیه الحکماء المشاؤن: ان علمه تعالی بالاشیاء صور موجودة بعد وجوده و علمه بذاته، و هی قائمة بذاته تعالی قیام الاعراض بموضوعاتها، و عندنالیست کذلک، بل هی معان متکثرة انسحب علیها حکم الوجود الواجبی بالعرض والتغایر بینهما لیس بحسب الوجود، بل بحسب المعنی والمفهوم، کتغایر المعانی الذاتیة لامر بسیط الذات، فعلم‌الله بالاشیاء علماً تفصیلیاً: عبارة عن‌المعانی والنسب اللازمة لاسمائه و صفاته و هی: ای الاسماء والصفات لیست متأخرة فی وجودها عن وجود الذات الاحدیة، تأخر الصفات الزایدة علی الشیء عن وجوده، بل هی موجودة بوجود الذات، فیکون صفات الباری عین ذاته وجوداً و غیرها معنی کمامر، و کذا الاعیان والمظاهر بالقیاس الی الاسماء والصفات.

فتبین و تحقق ان هذه الاعیان قبل وجودها فی‌الخارج موجودة فی علم‌الله بالمعنی الذی ذکرناه، لاکما یفهم من ظاهر کلمات العرفاء: ان ثبوتها منفکة عن‌الوجود، کما زعمه المعتزلة من ثبوت المعدوم قبل وجوده، ثم لما ثبت ان هذه الاعیان قبل وجودها فی‌الخارج موجودة بوجود الاسماء والصفات بل بوجود الحق، فهی هناک غیر مجعولة الوجود کما انها غیر مجعولة العین، و هی فی‌الخارج مجعولة الوجود، و جعلها هاهنا تابع لجعل الوجودات الامکانیة کما ان لا مجعولیتها هناک تابعة للامجعولیة الوجود الواجبی.

فحق لاحد ان یقول: ان العلم تابع للمعلوم و حق له ایضاً ان یقول: ان‌المعلوم تابع للعلم لاختلاف الجهتین، فان تلک الاعیان ثبوتها فی انفسها من حیث هی هی غیر وجودها فی علم‌الله بوجود الذات، غیریة الماهیة من حیث هی لوجودها، والاول معلوم والثانی علم، فیکون العلم تابعاً للمعلوم ثم وجودها فی‌العلم الاحدی مقدم علی وجودها فی‌الخارج فیکون المعلوم تابعاً للعلم.

اعیان متقرره ـ این اصطلاح را ملاصدرا مرادف با ماهیات امکانیه آورده است و به نظر می‌رسد که در برگزیدن این اصطلاح متأثر از محیی‌الدین ابن عربی شده باشد در باب اعیان ثابته. داوود قیصری می‌گوید اعیان ثابته در اصطلاح ابن عربی همان ماهیات ممکنه است در اصطلاح حکما. ملاصدرا گوید: ماهیات امکانیه و اعیان متقرره را حالاتی است عقلی و اعتباراتی سابق بر وجود آن‌ها در خارج. بنابراین

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۳۳۱.

از دیدگاه ملاصدرا ماهیات امکانیه در عالم عقلی همان حال را دارد که اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی. ← اعیان ثابته

افلاک ـ حکما عالم جسمانی را مرکب از نه فلک تو در تو دانسته که هر فلک بالایین محیط به فلک زیرین است و آخرین فلک که از طرف وجودی اولین فلک است محیط به تمام افلاک است که فلک الافلاک و فلک اطلس و فلک اقصی و مُحَدِّد الجهات نامیده‌اند و فلک دوم و زیرین آن را فلک ثوابت نامیده‌اند از آن جهت که محل کواکب ثابته است و هفت فلک دیگر که هر یک حامل سیارهٔ خاصی است به نام آن سیاره خوانده می‌شود مانند فلک زهره، مریخ، عطار، قمر و غیره و بعد از افلاک، عناصر اربعه می‌باشد.[1]

از ترکیب عناصر اربعه عالم کون و فساد که محل موالید است به‌وجود می‌آید و بدین‌ترتیب عالم جسمانی یعنی مجموع افلاک و کواکب و سیارات و عناصر و موالید پدید می‌آیند.

از ترکیب عناصر اربعه عالم کون و فساد که محل موالید است به‌وجود می‌آید و بدین‌ترتیب عالم جسمانی یعنی مجموع افلاک و کواکب و سیارات و عناصر و موالید پدید می‌آیند.

صدرا گوید طبایع افلاک مختلف‌اند و مانند عالم عناصر و موالید نمی‌باشند که هیولای مشترکی دارند که هر لحظه به‌صورتی خاص درمی‌آیند و از این جهت نوع آن‌ها منحصر در فرد است یعنی هر یک از افلاک را نوعی خاص است که فلک دیگر با آن مشترک نیست.

و اگر متفق الطبایع بودند و هر یک از نوع دیگری بود لازم می‌آید که مثلاً فلک اسفل به‌طرف فلک و مکان اعلی رود چنان‌که مثلاً در آب و هوا جایز است که اسفل متحرک به طرف اعلی شود و بلکه واقع است و بالعکس و درنتیجه لازم می‌آمد که افلاک قابل حرکت مستقیم باشند و دیگر آن‌که متصل به هم باشند نه این‌که بعضی حاوی و بعضی دیگر محوی باشند.[2]

اقسام علوم ـ ملاصدرا علم را از لحاظ نقص و کمال بر سه قسم می‌داند و گوید چون حقیقت علم به نزد ما راجع به وجود صوری است و وجود سه قسم است: تام، مکتفی و ناقص، علم نیز بر سه قسم است.[3]

۱ـ علم تام که عالم عقول محضه و صور مفارقه باشد یعنی علم آن‌ها به همهٔ امور عالم

۲ـ دوم علم مکتفی و آن مربوط به عالم نفوس حیوانی بعد از مفارقت از کالبد و صور مثالی و اشباح مجرده است.

۳ـ علم ناقص مربوط به عالم صور قائمهٔ به مواد و متعلقات آن‌ها است که صور حسیه است. و بالجمله عالم سه است و برای هر یک از عوالم سه‌گانه بخشی از علم است یعنی صور علمیه. ملاصدرا پس از شرحی گوید: ممکن است گفته شود چون مدرکات امکانیه بر چهار قسم است، علوم هم چهار قسم باشد:

۱ـ تام‌الوجود و معلومیت که عقول و معقولات بالفعل باشد که بری از اجسام و اشباح‌اند.

۲ـ عالم نفوس فلکیه و اشباح مجرده و مثل

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۸۸ و اسفار، ج ۲، صص ۱۴۰، ۱۸۳، ۲۳۱.

۲ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، صص ۱۱۳ ـ ۱۳۲.

۳ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۰۰

مقداریه که مکتفی به‌ذاتند.

۳ـ عالم نفوس حسیّه و ملکوت اسفل و همهٔ صور محسوسهٔ بالفعل.

۴ـ عالم مواد جسمانیه و صورت‌های سائله و زایله مستحیلهٔ آن‌ها.

اکوارواداور ـ ← ادواروا کوار

اکوان متجددة الحصولات ـ منظور ملاصدرا از این تعبیر زمان و زمانیات و فاعل زمان و حرکات است.[1]

القای الوحی ـ هرگاه نفوس از آلودگی‌های طبیعت پاک شود از رذایل اخلاقی طاهر گردد و به خدای روی آورد و به او توکل کند خداوند بر او به حسن عنایت بنگرد و بر او اقبال کلی کند و از او لوحی برگیرد و از عقل کلی قلمی برگیرد و تمام علوم را در آن لوح نقش کند و درنتیجه انسان پاک، از حقایق آگاه می‌شود.[2]

الله ـ نام جلاله. تام ذات واجد جمیع صفات کمالیه یا ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه. ملاصدرا گوید مسمّای لفظ الله، منعوت به جمیع اوصاف و نعوت الهیه است. اسمای حسنی را با مظاهر و مجالی آن‌ها که ماهیات باشند اعیان نامیده‌اند اگر نه مردم الله را بدان سان که هست عبادت نمی‌کنند و بلکه متصورات و معتقدات خود را عبادت می‌کنند و درواقع بت‌هایی را در ذهن خود می‌سازند و عبادت می‌کنند در حالی که آمده است «کلما میّز تموه باوهامکم و عقولکم فی‌ادق معانیه فهو مصنوع مثلکم مردود الیکم» و تنها عارفان کامل خدای را عبادت کنند.[3]

الم ـ لذت و الم از کیفیات نفسانیه‌اند و در تعریف آن دو گفته شده است که لذت عبارت از ادراک ملایم باطبع است و الم ادراک منافر و منافی باطبع است و به عبارت دیگر الم عبارت ادراک منافر باطبع است از آن جهت که منافر است زیرا هر امر منافری ممکن است از جهتی یا در زمانی ملایم باشد و لذت عبارت از ادراک ملایم باطبع است از آن جهت که ملایم باطبع است زیرا هر امر ملایمی ممکن است از جهتی و یا در زمانی و نزد شخصی منافر باشد.

زکریای رازی گوید الم خروج از حال طبیعی است و لذت بازگشت به حال طبیعی و یا لذت عبارت از خروج از حال غیرطبیعی است و الم عبارت از خروج از حال طبیعی است.

صدرا گوید و بنابراین تعاریف لذت و الم دو امر ثابت و دائمی نیستند و تجربه نیز همین معنی را تأیید و تقویت می‌کند زیرا مشاهده می‌کنیم که هر امری در مراحل اولیه و بدو حدوث نهایت لذت را دارد و کم‌کم از لذت آن کاسته می‌شود و همین‌طور است در طرف آلام که امور مومله در بدو حدوث نهایت الم و رنج را دارند ولکن بعد از مدتی عادی شده و دیگر مولم نمی‌باشند.

بعضی از چیزها و حالات برای بعضی از اشخاص در مواقع خاص مولمند و همان‌ها برای اشخاص دیگر ملذند.[4]

صدرا گوید سبب این وضع در باب لذت و الم این است که لذت و الم در اثر ادراک حاصل می‌شوند و لذات حسیه به واسطهٔ ادراکات حسیه به‌وجود می‌آیند و ادراک حسی خصوص لمسی

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۲۴.
۲ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۵.
۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۴، صص ۴۹، ۵۵.
۴ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۱۷.

در اثر انفعال پدید می‌آید و موقعی‌که کیفیت و ارادهٔ بر عضو مستقر و مستمر شود انفعال جدید حاصل نمی‌شود و درنتیجه شعوری حاصل نمی‌شود و لذتی ادراک نمی‌شود و از این جهت است که گمان کرده‌اند که لذت خروج از حال غیرطبیعی است و الم به‌عکس در صورتی که لذت عین ادراک به‌وجود کمال است و الم عین ادراک «مایضاد الکمال» است.

لفظ لذت و الم نزد عامه بر ملایمات و منافیات حسی اطلاق می‌شود و آنان از لذت و الم همین معنی را می‌خواهند.

لذات و آلام برحسب قوای مدرکهٔ آن‌ها منقسم می‌شوند به لذات و آلام عقلی و وهمی و خیالی و حسی، لذت و الم حسی عبارت از تکیف عضو لامس است به کیفیت ملموسه و خیالی عبارت از تخیل لذات و آلام مرجوة الحصول است و وهمی عبارت از ظنون نافعه و ضاره است و عقلی عبارت از تعقل کمال است در لذت و ضد آن است در الم و بدین‌طریق بالاترین لذایذ لذتهای عقلی است و مولم‌ترین آلام آلام عقلی می‌باشد.

صدرا این مسأله را به‌طور تفصیل مورد بحث و فحص قرار داده و مبنای خود را در لذات و آلام واقعی در مورد معاد و حشر اجساد و نفوس استوار کرده است. ← حشر و معاد[1]

الواح سماویه ـ الواح عالیه ـ صدرا گوید نفوس فلکیه و عقول مفارقه هر یک به نوبهٔ خود لوحی می‌باشند که محل صور موجودات کائنهٔ جهان وجودند و مراد از الواح سماویه همان نفوس فلکیه‌اند که الواح قدریه هم نامیده‌اند و الواح عالیه هم نامند و صحایف قدریه هم خوانند که بعد از قضای سابق حق که مکتوب به قلم اعلی است در لوح محفوظ از محو و اثبات مکتوب حق است.

و بالجمله الواح سماویه الواح قدریه و محو و اثبات‌اند و بعد از لوح محفوظ می‌باشند که مکتوب حق‌اند به واسطهٔ قلم اعلی.[2]

کل کتابة یکون فی‌الالواح السماویه والصحائف القدریة فهو ایضاً مکتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المکتوب بالقلم الاعلی فی‌اللوح المحفوظ عن‌المحو والاثبات و هذه الصحائف السماویة والالواح القدریة اعنی قلوب الملائکة العمالة و نفوس المدبرات العلویة کلها کتاب المحو والاثبات.

الواح قدریه ـ لوح قضا و قدر الهی.[3]

الهام ـ الهام عبارت از استفاضهٔ نفس است برحسب صفا و استعداد آن از آن‌چه در لوح است یعنی استفادهٔ از آن‌چه در لوح است و الهام اثر وحی است و فرق بین الهام و وحی این‌که وحی قوی‌تر و صریح‌تر از الهام است وحی را علم نبوی و الهام را علم لدنی نامند و مانند نور چراغی است از غیب یعنی نور چراغ غیبی است که بر دل‌های صاف فارغ از کدورات تابش می‌کند زیرا همهٔ علوم در نفس کلی موجود است و نفس کلی.[4] درمرتبهٔ بعد از عقل کلی است و بالجمله آن‌چه از افاضات عقل کلی است وحی است و آن‌چه از اشراق نفس کلی متولد می‌شود الهام است.

اُمَّةِ فاضِلَه ـ ← مدینه فاضله

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۱۲۶ و ج ۹، صص ۶۲، ۲۴۲.
۲ـ مشاعر، ص ۲۱۶ و اسفار، ج ۶، صص ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۹۴.
۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، ص ۲۷.
۴ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۵.

ام‌الکتاب ـ آیات محکمات را ام‌الکتاب نامیده‌اند، لوح محفوظ را نیز ام‌الکتاب گفته‌اند.[۱]

امر ـ عالم امراً ـ این کلمه ظاهر ـ از قرآن مجید اقتباس شده باشد.[۲] ملاصدرا گوید امر در آیهٔ شریفهٔ «یُدَبِّرُ الأَمْر من‌السماء الی الارض» عبارت از وجود اشیا است فی نفسه و تدبیر وجود مطلق از خداوند که فرمود «یدبرالامر» عبارت از افاضه او است به فیض ایجادی که عارفان نفس رحمانی نامند. ملاصدرا می‌گوید محتمل است که مراد از امر اشاره به روح انسانی باشد که فرموده‌اند «قل الروح من امر رَبّی.»

حکما از عقل فعال عالم امر را اراده کرده‌اند کل عالم امر از دیدگاه آنان همان عقل فعال است که همان چیزی است که محل صور علم خداوند است یعنی لوح محفوظ که خداوند همه امور را یعنی صور همهٔ امور را در آن نوشته است.

امر اعلی ـ منظور ملاصدرا از امر اعلای الهی فیض حق است. که تعبیرات متعدد از آن کرده‌اند مانند عقل فعال روح ملک مقرب.[۳]

امربین امرین ـ یکی از مسائل کلامی مسألهٔ جبر و اختیار است که قرن‌ها مورد جرّوبحث ارباب ادیان و مذاهب بوده است. گروهی پیرو جبر مطلق و عده‌ای پیرو اختیار مطلق بوده‌اند و در این بین گروهی پیرو حد وسط و منزلتی بین منزلتین و یا امربین الامرین بوده‌اند یعنی بینابین. ملاصدرا در این باب گوید:

مسألهٔ یازدهم اعتقاد ما در مورد افعال و اعمال صادر از بندگان (این است که این افعال نه صرفاً و از هر جهت صادر از آن‌ها و منسوب به آن‌ها است و وجود خدا به هیچ‌وجه دخالت و تأثیری در صدور آن‌ها ندارد. چنان‌که مفوضه و پیروان مسلک تفویض معتقدند و نه صرفاً و از هر جهت صادر از خدا و منسوب به او است، چنان‌که اشاعره و پیروان مسلک جبر بدان معتقدند. بلکه افعال و اعمال صادر از بندگان از جهتی و به اعتباری صادر از آن‌ها و منسوب به آن‌ها است و از جهتی و به اعتبار دیگری صادر از خدا و منسوب به او است و این اعتقاد بر طبق مفاد گفتار خداست در آیهٔ شریفه «و ما رمیت اذرمیت ولکنَّ الله رمی»[۴] و آیهٔ شریفهٔ «و ما تشاؤن الاّ ان یشاءالله»[۵] پس ای جبری مذهب خاموش کن شعله‌های آتش اوهام و تخیلات واهی و باطل خود را و بدان که فعل (صادر از تو) به علت مباشرت و ارتکاب تو و به علت قیام فعل به وجود تو از این جهت صادر از تو و منسوب به تو است (نه صادر از خدا و منسوب به او) و ای قدری مذهب تو نیز خاطر پرجوش و خروش خود را ساکت و آرام بدار (و اندیشهٔ خود را به اوهام و اباطیل مصروف مدار) و بدان که فعل صادر از تو از آن جهت که تو، تویی از تو مسلوب و منتفی و منسوب به خدا است زیرا اصل وجود تو در صورتی که قطع نظر از ارتباط و افتقار او به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود؛ و هم‌چنین فعل و عمل صادر از تو اگر قطع نظر از ارتباط و افتقار وجود تو به خدا شود باطل و معدوم خواهد بود. زیرا وجود هر فعلی متقوم و وابسته به وجود فاعل او است (و قطع نظر از ارتباط وجود فاعل فعل به وجود مقوم او که موجب عدم و بطلان او است نیز مستلزم عدم و

۱ـ تفسیر سورهٔ جمعه، ملاصدرا، ص ۲۰۵.
۲ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۶، صص ۴۲ ـ ۴۴ و ۱۴۶
۳ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۱۷.
۴ـ انفال / ۱۷.
۵ـ انسان / ۳۰.

بطلان فعل است) و شما ای جبری مذهب و ای قدری مسلک با چشم عبرت و دیدهٔ تحقیق در افعال و اعمال صادر از حواس پنج گانه انسان بنگرید، تا ببینید که چگونه کلیهٔ اعمال و افعال آن‌ها محو و منطوی در فعل نفس و تدبیر او است و چگونه تصورات و ادراکات آن‌ها محو و منطوی در تصور نفس و ادراک او است (و این‌که دیدن و شنیدن و بوییدن و چشیدن و لمس کردن اشیا هرچند به طور ظاهر و حقیقتاً منسوب به حس باصره و حس سامعه و حس شامه و حس ذائقه و حس لامسه است ولی در عین حال تحت تدبیر نفس و تصرف وی و با عنایت و افاضهٔ او است) و شما (ای دو فرقه منحرف از طریق مستقیم) هر دو با هم آیهٔ شریفهٔ «قاتلوهم یُعَذِّبْهُم اللهُ بایدیکم» (با آن‌ها کارزار کنید تا خداوند آن‌ها را به دست شما عذاب کند)[1] را تلاوت کنید (و ببینید که تعذیب کفار و مشرکین را هم به خود و هم به مؤمنین نسبت داده است) و چه بسیار خوب است که (برای درک حق و حقیقت و رفع اختلاف و تنازع مابین خود) به کلام امام صادق علیه‌السلام تصالح و اتفاق حاصل کنید که فرموده است «لاجبر ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین» (و مقصود از امر بین الامرین همان است که ما گفته‌ایم).[2]

امکان ـ کلمهٔ امکان از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف یا سلب ضرورت از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق چنان‌که گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع‌الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست و معنای خاص آن که امکان خاصی باشد عبارت از سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف است و به عبارت دیگر سلب ضرورت از طرف وجود و عدم است.

معنی آن‌که گویند فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچ کدام برای آن ضروری و حتمی نیست و موصوف بلااقتضایی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم.

اهل معقول از امکان همین معنی را می‌خواهند و از همین جهت است که امکان خاصی گویند و از جهت آن‌که اخص از اول است.

فلاسفه مفاهیم ذهنی را از جهت انتساب آن‌هابه خارج سه قسمت کرده‌اند و بالأخره هرگاه مقسم را امر ذهنی قرار دهیم سه قسم حاصل می‌شود از این قرار:

الف ـ واجب بالذات. مراد از وجوب و واجب بالذات امری است که تحقق آن در خارج ضروری بوده و عدم برای آن ممتنع باشد و بذاته و بدون لحاظ امری دیگر خود مصداق وجود و موجودیت باشد.

ب ـ ممتنع بالذات. و آن عبارت از مفهوم و امری است که تحقق آن در خارج محال باشد و به عبارت دیگر مفهومی که او را مصداق خارجی نباشد و ممتنع باشد که برای او در خارج مصداقی باشد.[3]

ج ـ ممکن بالذات. و آن امری است که

۱ـ توبه / ۱۴.

۲ـ شواهد، صص ۹۶ـ۹۷.

۳ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۵۶ و اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۲۲ـ۲۳۲.

تحقق و عدم آن در خارج یکسان باشد و به عبارت دیگر امکان عبارت از لااقتضایی محض است زیرا که وجود و عدم برای ممکنات ضروری نیست و هر یک از دو طرف وجود و عدم آن‌ها باید مستند به علت باشد و مرجحی باید که موجب رجحان یک طرف و مرجوحیت طرف دیگر شود تا طرف راجح متحقق و واجب بالغیر شود و طرف مرجوح ممتنع بالغیر.

صدرا گوید این اقسام سه گانه در صورتی است که مقسم مفهوم ذهنی باشد و اما اگر مقسم را امور و مصادیق خارجی قرار دهیم اشیای موجودهٔ در خارج دو قسم زیادتر نمی‌باشند یکی آن‌چه وجودش بالذات و من ذات و لذات است که خود من نفسه مصداق موجودیت است و آن واجب بالذات است و دیگر آن‌چه وجودش بالغیر است که فی ذاته ممکن و موصوف به لااقتضایی است و موجود بالغیر است.

و اگر خوب بنگریم درمی‌یابیم که آن‌چه در دار تحقق و خارج است همه واجب‌اند نهایت یا واجب بالذات‌اند و یا واجب بالغیر که همان ممکنات باشند.

و معنی امکان در ماهیات عبارت از «سلب الضرورة الوجود والعدم عن الشیء و هو صفة عدمیة» می‌باشد.

و معنی امکان در وجودات خاصه عبارت از نقصان و فقر ذاتی آن‌ها است چنان‌که گوید «الامکان فی‌الوجودات الخاصة الفائضة عن‌الحق یرجع الی نقصانها و فقرها الذاتی.»

و بالجمله معنی امکان در ماهیات سلب ضرورت وجود و عدم از شیء است و آن صفت عدمی است و در ممکنات با مکان ذاتی که عاری از امکانات استعدادی و استقبالی هستند مفاد آن عدم اقتضای ذات است وجود را و خود مستند به ذات خود نیستند و در وجود مستدعی علت‌اند و در عین وجودو وجوب غیری تعلقیة الذات‌اند و در ممکنات به امکان استعدادی و استقبالی مستدعی وجودات متعاقبه‌اند علی التوالی والتعاقب از ناحیهٔ واهب‌الصور والوجود.

صدرا چون وجود را اصیل می‌داند و امر واحد بسیط ذومراتب می‌داند و وجودات خاصه را عبارت از همان شؤون و مراتب حقیقت بسیطه می‌داند و ماهیات را حدود آن مراتب و وجودات خاصه می‌داند، معنی امکان از نظر او در دو مورد جریان دارد یکی وجودات خاصه و دیگری ماهیات آن‌ها.[1]

ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:[2]

امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت و این امکان، صفتی است عقلی (که عقل آن را از مرتبهٔ ذات ماهیت انتزاع می‌کند) و موجوداتی که نه در خارج و نه در نفس‌الامر و واقع، ماده ندارند بدین صفت متصف نخواهد بود (و نفس الامر یعنی واقعیت، شامل مرتبهٔ ذات ماهیت من حیث هی و ماهیت موجود به وجود ذهنی و ماهیت موجود به وجود خارجی می‌باشد؛ و لذا گفتیم نه در خارج و نه در نفس‌الامر که شامل مرتبهٔ ذات نیز باشد). پس برای مبدعات (مانند عقل) در نفس‌الامر، فقط وجود و وجوب است (زیرا ماده که حامل استعداد وجود و سابق بر وجود و ایجاد آن‌ها باشد، ندارند و بنابراین، فیض وجود از ناحیهٔ

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۲۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۹.

۲ـ ترجمه شواهد، صص ۱۳۵ ـ ۱۳۶.

واجب‌الوجود، ازلاً و ابداً بر آن‌ها نازل می‌گردد و لحظه‌ای در وجود، متأخر از ذات واجب‌الوجود و عاری از فیض وجود نخواهند بود) ولی در عین حال از ناحیهٔ ذات به اعتبار نفس ذات و ماهیت با قطع نظر از استناد به جاعل تام، متصف به امکان ذاتی می‌باشند لکن عدم اعتبار شیء موجب و مستلزم اعتبار عدم شیء نیست (و بنابراین عدم ملاحظهٔ استناد به جاعل، مستلزم ملاحظهٔ عدم استناد به جاعل نیست).

پس مبدعات متصفند به امکان ذاتی ولی نه در جمیع مراتب نفس‌الامر بلکه در مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر (یعنی فقط در مرتبهٔ ذات عاری از ملاحظهٔ استناد به جاعل)، و هیچ محذور و اشکالی در این امر نیست زیرا امکان، مفهومی است عدمی یعنی عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت وجود، در مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر (یعنی مرتبهٔ ذات) موجب عدم ضرورت وجود در سایر مراتب نفس‌الامر نخواهد بود. پس مبدعات درواقع و نفس‌الامر ضروری‌الوجودند هرچند در بعضی از اعتبارات و مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر، ممکن الوجود و متصف به امکانند (و دلیل بر صحت این مطلب این است که سلب طبیعت به سلب جمیع افراد او است. پس سلب طبیعت ضرورت وجود از مبدعات، موقوف بر این است که این طبیعت یعنی طبیعت ضرورت وجود از کلیهٔ مراتب نفس‌الامر سلب گردد، در حالتی که چنین نیست. زیرا مبدعات در نفس‌الامر متصف به ضرورت وجودند و سلب ضرورت وجود از مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر مستلزم سلب ضرورت وجود از سایر مراتب نفس‌الامر نیست. همچنان‌که سلب حرکت از زید در خانهٔ او مستلزم سلب حرکت از زید در جمیع اماکن و اوقات نیست. پس سلب ضرورت وجود از مبدعات به‌طورکلی هنگامی جایز بود که در جمیع مراتب نفس الامر متصف به سلب ضرورت وجود باشند. در حالتی که در بعضی از مراتب نفس‌الامر یعنی درواقع، متصف به ضرورت وجوداند) و نسبت امکان ذاتی به وجوب (یعنی وجوب وجود حاصل از ناحیهٔ فاعل)، نسبت نقص است به کمال و از امکان ذاتی با وجوب (حاصل از ناحیهٔ جاعل) جمع خواهد شد (زیرا هر ممکن الوجودی در حین موجود بودن، از نظر ذات، متصف به امکان است.

امکان اخس ـ در زیر عنوان قاعدهٔ امکان اشرف بیان خواهد شد که یکی از قواعدی‌که در فلسفهٔ اشراق به منظور اثبات وجود متوسطات و مفارقات و بالأخره موجودات متوسطه دیده می‌شود قاعدهٔ امکان اشرف است بیان قاعده آن‌که اگر موجودات اخس که ممکنات اخس باشند ممکن باشند موجودات اشرف هم ممکن خواهند بود و اگر موجودات اخس موجود باشند ممکنات اشرف هم باید موجود باشند زیرا از اشرف بلاواسطه اخس صادر نمی‌شود یعنی از مبدأ اول که نورالأنوار است یکباره ظلمت صادر نمی‌شود و باید وسایط نوریه‌ای در کار باشد و بالحس والوجدان می‌دانیم که ممکنات اخس موجودند پس ممکنات اشرف هم موجودند و وجود آن‌ها قبل از موجودات اخس باید باشد.

عکس این قاعده که امکان اخس باشد به‌طوری‌که صدرا در چند مورد تصریح کرده است از ابتکارات او است. او گوید: همان‌طور که از راه قاعدهٔ امکان اشرف وجود موجودات

متوسطه را ثابت می‌کنند ما نیز از راه قاعدهٔ امکان اخس وجود بسیاری از موجودات متوسطه را ثابت می‌کنیم، بیان قاعده آن‌که چون ممکنات و موجودات اخس که موجودات طبیعی باشد همواره در معرض تحول و تحویل و تقلب و تبدیل‌اند و بالجمله ماده و مادیات دائماً در معرض فنا و زوالند باید آن‌ها را اصول ثابته‌ای باشد که حافظ وحدت شخصیه و نوعیهٔ آن‌ها باشد و بالجمله از این راه وجود عوالم مثال و صور نوعیه و موجودات مقداریه و خیال منفصل را ثابت می‌کند.[۱]

امکان استعدادی ـ ملاصدرا در مقام بیان امکان استعدادی در شواهد گوید: **مطلب هفتم:** مقصود از امکان یعنی امکان استعدادی که صفت هیولی است که در تعریف وی گفتیم هیولی جوهری است مستعد. معنی و مفهوم اضافی یعنی نسبت مابین مُستعَد که وجودش متأخر از وجود طرفین و تعقلش نیز متأخر از تعقل طرفین است، نیست. بلکه مراد و مقصود از امکان استعدادی، آن امری است که منشأ و منبع انتزاع این امر اضافی است و آن امر عبارت است از بودن شیء به حیثیتی که برای وی امکان قبول و پذیرفتن اشیا باشد (و غالباً در بسیاری از موارد، اوصاف و عوارض را جای‌گزین موضوعات و جواهر قرار داده و آن‌ها را وسیلهٔ تعریف و تقریب موصوفات و جواهر به ذهن قرار می‌دهند). همچنان‌که حال در مورد اکثر فصولی که حقیقت آن‌ها مجهول و نامعلوم است بدین‌منوال است که از آن‌ها به لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه تعبیر می‌کنند (و این لوازم و اوصاف را وسیلهٔ تعریف آن‌ها قرار می‌دهند). مانند حساس (که حاکی از قوه و نیروی احساس در حیوان است) و ناطق (که حاکی از نیروی ادراک کلیات در انسان است) و رطب (که حاکی از وجود مایه‌ای است در جسم که منشأ سهولت و روانی و قبول تشکل است) و یابس (که حاکی از نیروی جمودت و صلابت در جسم است که هر یک از این الفاظ نام‌برده، لوازم ذاتیه و اوصاف اضافیه‌ای هستند که به جای فصول حقیقیه در تعریف امور نام‌برده به کار برده می‌شوند) و همچنین سایر قوا (که در اجسام و انواع مختلفه اجسام نهفته و عقل از ادراک حقیقت آن‌ها عاجز است) و از آن‌ها به افعال صادره از آن‌ها و یا انفعالات واقع در آن‌ها تعبیر و تعریف می‌شود.

پس معلوم شد که تعریف قوا به افعال و انفعالات ذاتیهٔ آن‌ها تعریف حدی است که از مبادی فصول ذاتیه و قوای نهفته در آن‌ها اخذ و استنباط گردیده (نه تعریف رسمی که از عوارض و اوصاف عرضیه اخذ و استفاده می‌گردد). همچنین تعریف جسم به جوهر قابل ابعاد چنان‌که در کتاب اشارات ذکر شده است تعریف به حد است نه تعریف به رسم. و در این‌جا اشکالی که امام فخررازی بر این مطلب وارد کرده و گفته است که قابلیت امری است اضافی و از مقولهٔ مضاف (و نمی‌توان آن را به عنوان فصل مقوم جسم که امری است جوهری، شناخت)، بر مطلبی که ماگفتیم وارد نمی‌آید، اما نه به آن‌چه که محقق طوسی در پاسخ آن بیان کرده و گفته است که فصل مقوم جسم، قابل ابعاد است نه قابلیت ابعاد که صفت اضافی است. زیرا

۱ـ اسفار، ج ۲، صص ۳ ـ ۷، ۵۸، و ج ۵، ص ۳۴۲ و ج ۶، ص ۲۳۰.

اگر مراد از هر دو کلمه، مفهوم اضافی باشد فرقی مابین آن‌ها نیست و هر دو بدین مفهوم، امر اضافی‌اند بلکه به علت این‌که مقصود و مراد ما از کلمهٔ قابل و یا قابلیت، آن امری است در نهاد جسم که درخور این است که قابل ابعاد و یا متصف به ابعاد سه‌گانه باشد چنان‌که گذشت (و آن امر مسلماً امری است جوهری و ذاتی جسم).[1] و نیز در باب امکان استعدادی گوید:

و اما امکان موجودات حادث (یعنی امکان استعدادی)، قبل از وجود حادث و سابق بر وجود او است زیرا هر کاین (یعنی هر موجود حادثی) قبل از کون و حدوثش ممکن‌الوجود است نه واجب‌الوجود و نه ممتنع الوجود. پس ناچار برای چنین موجودی، ماده و یا موضوع و یا متعلقی است که حامل امکان وجود او است و این امکان، صرف ممکنیت شیء و مفهوم اضافی نیست. بلکه عبارت است از امری که شیء به وسیلهٔ آن ممکن‌الوجود می‌گردد (و آن امر عبارت است از ماده برای صورت و موضوع برای عرض و متعلق ـ به صورت اسم مفعول ـ یعنی بدن، برای نفس) و چون امکان استعدادی، خود امری است جوهری نه مفهوم اضافی، لذا از نظر قرب و بعد نسبت به امر حادث، متفاوت است. پس آن‌که قریب و نزدیک به امر حادث است استعداد نامیده می‌شود و آن‌که بعید و دورتر از امر حادث است قوه نامیده می‌شود (مثلاً امکان نطفه برای قبول صورت انسانیّت را قوه و امکان جنین برای قبول صورت انسانیّت را استعداد می‌نامند).

و بالجمله اقسام امکان عبارت است از:

امکان عام، امکان خاص، امکان خاص الخاص، امکان ذاتی، امکان استعدادی و امکان استقبالی، امکان وصفی، امکان وقتی که در علم منطق مورد بحث است.

۱ـ امکان عام سلب ضرورت از یک طرف است از طرف وجود یا عدم.

۲ـ امکان خاص سلب ضرورت از طرف وجود و عدم هر دو است.

۳ـ امکان اخص سلب ضرورت به‌شرط و ذات و وصف و وقت است.

۴ـ امکان استقبالی که مربوط به حوادث آینده است.

۵ ـ امکان استعدادی که قابل شدت و ضعف است. چون استعدادها برحسب نحوهٔ وجودی که دارند شدید و ضعیف‌اند و بدین‌ترتیب زیربنای این بحث نیز وجود است.

بدیهی است که امکان وصف ممکن است و خود آن وجود خارجی ندارد و از مفاهیم اعتباری است.[2]

امکان استقبالی ـ امکان استقبالی که همان عبارت دیگر امکان استعدادی است وصف به حال آینده است.

ملاصدرا در باب امکان استقبالی گوید این جهل ماست نسبت به آینده و حوادث آن و اگر به حوادث آینده آگاه می‌بودیم وضع دگرگون می‌شد وی مجدداً مواد سه گانه را به اسلوبی دیگر بررسی کرده است. وی در باب ضرورت ازلیه سخن گفته است که مساوی با بساطت و احدیت است.

وی گوید: امکان ذاتی مرادف با ترکیب است و هر یک از طبایع امکانیه از حیث طبیعت

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۱۳۴ ـ ۱۳۵.
۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۵۵ ـ ۱۵۶.

خود بالقوه است و نظر به علت خود بالفعل پس امکان از یک سو مصداق مابالقوه و از سوی دیگر مصداق ما بالفعل است یعنی وجوب غیری.

ملاصدرا می‌گوید:[1] آن‌چه نامعلوم است حوادث و اوضاع آینده است و نه حال و گذشته و بنابراین در اموری که موصوف به وصف امکانی می‌شوند شرط دانسته‌اند که در حال معدوم باشند. ملاصدرا گوید این نظر درست نیست زیرا همان‌طور که اگر در حال موجود باشد ضرورت وجود دارد، اگر معدوم هم باشد در حال حاضر ضرورت عدم دارد ملاصدرا گوید ممکنات در استقبال هم عاری از یکی از دو طرف ضرورت نمی‌باشند از جهت ایجاب علت آن‌ها پس تفاوتی نیست، بین حال و آینده. وی گوید: البته صدق و کذب در امکان استقبالی مشخص نیست زیرا دربارهٔ حال و گذشته یکی از دو طرف وجود و عدم مشخص شده است و در استقبال نشده است و این عدم تعیّن هم مربوط به علوم غیرمحیط ما انسان‌ها است که نمی‌دانیم وقایع و حقایق در ازل و ابد چگونه‌اند ولکن مبادی عالیه و مجردات عالم بماکان و بمایکون و بماهو کاین‌اند. ملاصدرا گوید هرگاه ما می‌توانستیم به علل و اسباب اشیا و یا شیء واحد علم پیدا کنیم قهراً می‌توانستیم قطع به‌وجود آن در همه حال پیدا کنیم زیرا هنگامی که به همه اسباب وجودی آن احاطه کنیم از نظر ما وجود آن ضروری و واجب نموده می‌شود، وی گوید: این‌که منجمان به‌صورت گمان از وجود اشیا در آینده خبر می‌دهند به علت آن است که احاطهٔ کلی به همه علل و اسباب آن‌ها ندارند و نمی‌توانند احاطه پیدا کنند. ملاصدرا می‌گوید وهم و شک و ظن به امور و وقایع همه معلول نقص علم ماست.

امکان خاص ـ امکان خاص عبارت از وصف امری است که نه واجب است و نه ممتنع و گاه اطلاق می‌شود بر سلب ضرورت در جانب ایجاب و سلب هر دو. این اطلاق تقریباً همان امکان خاص است لکن در تعبیر تفاوت می‌کند از این‌رو آن را خاص خاص گفته‌اند.

و گاه امکان گفته می‌شود و سلب همهٔ ضرورات اراده می‌شود اعم از ضرورت ذاتی یا وصفی و یا وقتی که اخص از دو قسم فوق است و گاه اطلاق بر امری برحسب حال او نسبت به آینده شود که این نوع را امکان استقبالی گویند زیرا آن‌چه مربوط به گذشته است و یا حال، یا موجود است و یا معدوم بنابراین امکان حقیقی مربوط به آینده است که تکلیف گذشته و حال همه معلوم شده‌است و از این رو است که عده‌ای از اهل منطق امکان را صرفاً در جهت استقبال درست می‌دانند.[2]

امور تصوریه ـ امور تصوریه در برابر امور تصدیقیه است. امور تصوریه اطلاق بر مبادی عامه فعل هم می‌شود یعنی نخست تصور امر است و تصور منافع و مضار آن و بعد تصدیق به منافع و مضار پس از جملهٔ مبادی عامه فعل امور تصوریه است.[3]

یکی از مباحث عقلی این است که تصور اشیا آیا ممکن است مبدأ وجود اشیا شوند یا نه. ملاصدرا گوید: مؤثر در وجود اجسام و طبایع

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۵۳.
۲ـ همان، ص ۱۵۱.
۳ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۸۲ ـ ۱۸۳.

آن‌ها لزوماً باید صور غیرمادی باشد و خود در قوامش نیاز به ماده نداشته باشد و بنابراین امور صوریه و تصوریه که در قوام وجودی نیاز به ماده ندارند می‌توانند در خلق پاره‌ای از امور مؤثر باشند. توضیح آن‌که شأن نفوس این است که از ناحیه تصورات جازم نیرومند خود اموری را در بدن ایجاد کند بدون فعل و انفعال جسمانی و مثلاً بدون مادهٔ حاره در بدن حرارت تولید کند و بدون مادهٔ بارده در بدن برودت تولید کند (تأثیرات روحی در بدن).

این مسأله را ملاصدرا چنین توجیه کرده است: قوهٔ محرکه انسان و بلکه حیوان صلاحیت امور متضاده را دارد و به عبارت دیگر قوهٔ محرکه که معطوف به قدرت و اختیار است قادر به انجام فعل و عدم انجام آن می‌باشد و نیز قادر به انجام فعل و ضدّ آن می‌باشد و انجام هر یک از دو طرف ضدین نیاز به وجود مرجح دارد و آن مرجح چیزی جز تصوّر یکی از دو امر نتواند باشد، تصور این‌که مثلاً فلان امر لذت‌آور و مفید است. و همین تصور نفع و لذت مرجح است و خود همین امر مؤثر در وجود امور است زیرا به‌طورکلی مبادی حرکات نفس که منتهی به انجام فعل می‌شود تصورات و شوق‌های نفسانی است و اصولاً مبدأ اراده فعل، تصوّر است و هرگاه امری لذت‌آور و مفرح را تصور کردیم خود به خود همان امید به حصول آن‌ها موجب می‌شود که صورت ما قرمز شود و اعضاء و جوارح ما هیجان پیدا کند و برعکس اگر یک امر ترسناک وحشت‌آور تصوّر کردیم رنگ ما زرد و بدن‌مان مضطرب می‌شود.

ملاصدرا می‌گوید چه بسا انسانی که به یک شاخهٔ درخت آویزان شده است اگر تصور سقوط کند، سقوط خواهد کرد. و چه بسا مریض‌هایی که توهم صحت کرده سالم می‌شوند و برعکس انسان‌های سالم تو هم مریض بودن کرده مریض شوند، و چه بسا معالجه از راه امور تصوری و نفسانی را جزء حذاقت اطبا شمرده‌اند و حتی امراض جسمانی مثل فالج را با تصوّرات معالجه کرده‌اند. ملاصدرا می‌گوید: بنابراین به‌راحتی می‌توانی تصدیق کنی که صاحبان نفوس قوی و شریف مانند انبیا توانسته باشند مریض‌ها را شفا داده باشند و عناصر را منقلب کرده باشند نار را غیرنار کرده باشند، با دعا زلزله ایجاد کرده باشند و کارهای دیگر.

امور عامه ـ آن بخش از فلسفه که ویژهٔ امری دون امری نیست. در شواهد آمده است: **اشراق یازدهم**: در تعریف امور عامه که از آن‌ها در یکی از دو قسم فلسفهٔ الهی[1] بحث می‌گردد و اشاره‌ای به این‌که کلام متأخرین از حکما در تعریف امور عامه، مضطرب و مشوش است.

(حکما در تعریف فلسفه گفته‌اند: «الفلسفة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیها»: فلسفه عبارت است از علم به ذات و صفات و احکام و احوال کلیهٔ موجودات است بدان‌گونه که هستند. با پذیرفتن این تعریف، کلیهٔ علوم اعم از ادبی و ریاضی و منطق و طبیعی و الهی و علم‌النفس و نجوم و هیأت و علم اخلاق و حتی فقه و علم به تکالیف دینی داخل در علم فلسفه و مشمول تعریف مذکور خواهند بود. زیرا هر یکی از این علوم بحث از دسته‌ای از

۱ـ ترجمهٔ شواهد، صص ۲۶ ـ ۲۸ و اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۹.

موجودات و احوال و اوصاف و احکام آن‌ها می‌کنند، خواه آن‌ها عینی یا ذهنی، جوهری یا عرضی، مجرد یا مادی باشند. و لذا غالب فلاسفه یونان و اسلام جامع جمیع علوم بوده‌اند. ولی اخیراً به خصوص از اوایل قرن دهم به بعد فلسفه تا حدی از بقیهٔ علوم جدا و به چهار قسمت تقسیم شد و البته علم منطق همواره جزء لاینفک فلسفه بوده است. این چهار قسمت عبارتند از:

۱ـ **امور عامه** یعنی علم به یک سلسله اصول و قوانین و احکام کلیه‌ای که دانستن آن‌ها برای اهل هر فنی از فنون علمی لازم و ضروری است و جهل به آن‌ها مستلزم خطا و اشتباه در مسائل مربوط به آن فن است و این قسمت را علم کلی و علم اعلی و الهیات بالمعنی الاعم و فلسفهٔ ماقبل الطبیعه نیز نامند.

۲ـ **طبیعیات** که از حقیقت جسم و اقسام و انواع و احکام جسم و قوای جسمانی و آن‌چه که مربوط به جسم است بحث می‌کند.

۳ـ **علم‌النفس** که از وجود نفس و اقسام نفس و قوای ظاهری و باطنی و بقا و یا فنای نفس بعد از مرگ و حدوث و قدم نفس و معاد جسمانی و احکام مربوط به آن بحث می‌کند.

۴ـ **الهیات بالمعنی الاخص** که از ذات و صفات و افعال واجب‌الوجود و عقول کلیه و رابطهٔ آن‌ها با عالم جسمانی و مسائل دیگری مربوط به آن بحث می‌کنند.

(پس از بیان این مقدمه می‌گوییم) که اموری که در فلسفه اولی و حکمت متعالیه مورد بحث قرار می‌گیرند، عبارتند از عوارض وجود بماهو وجود (یعنی اموری که بی‌واسطه و یا به‌واسطه شرط و یا قیدی بر وجود از آن جهت که وجود است عارض می‌شوند). پس قسمتی از آن‌ها عبارتند از ذوات یعنی موجوداتی که به‌طورکلی و مطلقاً عاری و مجرد از ماده‌اند (بدین معنی که هیچ‌گونه تعلقی نه در خارج و نه در تجزیه و تحلیل ذهنی به ماده و عوارض ماده ندارند. مانند عقول کلیه که مستقل در وجود و قائم به ذات خویشند نه عقول جزئیه که متعلق به انسانند) و آن قسم از علم که بحث از این موجودات می‌کند به زبان یونانی «اثولوجیا» یعنی «علم ربوبی» نامیده می‌شود. قسم دیگری از عوارض وجود بماهو وجود، عبارتند از معانی و مفاهیم کلیه‌ای که شامل طبایع کلیهٔ مادیه نیز می‌باشند ولی نه از آن جهت که مادی‌الوجودند بلکه از جهت آن‌که موجوداتی عام و کلی و مطلقند. (مانند مفهوم وحدت و کثرت و علت و معلول و حادث و قدیم و قوه و فعل که هم شامل موجودات مجرد از ماده و هم شامل موجودات متعلق به ماده می‌باشند. زیرا موجود متعلق به ماده از آن جهت که موجود است متصف به این اوصاف نیز خواهد بود. زیرا می‌توان گفت وجود جسم، واحد و یا کثیر است، علت و یا معلول، قدیم و یا حادث و بالقوه و یا بالفعل است).

پس اولی و سزاوارتر این است که در تعریف و تفسیر امور عامه بگوییم امور عامه عبارتند از صفاتی که عارض بر موجود بماهو موجود می‌گردند، بدون آن‌که وجود، در عروض آن صفات به وی محتاج باشد به این‌که موجودی طبیعی (مانند جسم) و یا موجودی ریاضی (مانند کمّ متصل و کمّ منفصل) گردد و خلاصه بدون آن‌که در عروض آن اوصاف بر وی نیاز به داشتن استعداد خاصی جهت عروض آن‌ها

داشته باشد. (پس هر صفتی که وجود در عروض آن صفت بر وی نیازی به تحصیل استعداد خاصی جهت عروض آن نداشته باشد، بلکه آن صفت بدون سابقه حصول استعداد خاصی در وجود، عارض بر وی گردد، آن صفت را امر عام و مجموع آن‌ها را «امور عامه» می‌نامند. و هر صفتی که عروض وی بر وجود مسبوق به‌وجود استعداد در آن وجود باشد از جملهٔ امور عامه محسوب نمی‌گردد. مانند اتصال و انفصال و تحیّز و معاد و وضع و جهت و امثال این اوصاف که عارض بر موجودی می‌گردد که جسم طبیعی باشد و مانند اشکال هندسی و استقامت و انحنا و تدویر که عارض بر موجودی می‌گردند که کمّ متصل باشد. و یا اوصاف و احوالی که عارض بر موجودی می‌گردند که کم منفصل باشد. و وجود در صورت اول موجودی طبیعی و در دو صورت دیگر موجودی تعلیمی گردد). پس در این مورد (یعنی در تفسیر امور عامه بدان‌گونه که ما گفتیم) دقت و تأمل کن و بسیار تعجب کن از گروهی (از حکما و فلاسفه و متکلمین) که سخنان ایشان در تفسیر امور عامه مضطرب و مشوش به نظر می‌رسد.

گاهی امور عامه را تفسیر می‌کنند به اوصاف و احوالی که اختصاص به قسم واحدی از اقسام سه‌گانه موجود یعنی واجب‌الوجود و جوهر و عرض نداشته باشد (بلکه حداقل شامل دو قسم از اقسام سه‌گانه گردد) ولی این تعریف صحیح و قابل قبول نیست، زیرا این تعریف نقض می‌شود به دخول کمّ متصل و کیف (زیرا کمّ متصل هم عارض بر جوهر و هم عارض بر عرض می‌شود. چنان‌که جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی که جوهر است می‌گردد و خط عارض بر سطح که خود نیز عرض است می‌شود؛ و همچنین کیف هم عارض بر جوهر می‌گردد. مانند کیفیات نفسانیه عارض بر نفس؛ و هم عارض بر عرض می‌گردد مانند استقامت و انحنای عارض بر خط. پس با این‌که کم متصل و کیف، اختصاص به قسم واحدی از موجودات سه‌گانه ندارند بلکه عارض بر دو قسم از اقسام سه‌گانه می‌شوند مع‌ذلک از امور عامه و مسائل علم اعلی نیستند، بلکه از مسائل علم طبیعی می‌باشند).

گاهی دیگر امور عامه را به احوال و اوصافی که شامل کلیهٔ موجودات یا شامل اکثر موجودات باشند، تعریف و تفسیر می‌کنند، غافل از این‌که وجوب ذاتی و وحدت حقیقیه و علیت مطلقه ونظایر این اوصاف که فقط مختص به واجب‌الوجوداند از تعریف امور عامه بیرون می‌روند با این‌که همگی از جمله امور عامه‌اند؛ و گاهی امور عامه را به اوصاف و احوالی تفسیر می‌کنند که مطلقاً (و بالانفراد) شامل کلیهٔ موجودات بشوند (مانند وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و قدم و حدوث و قوه و فعل و نظایر آن‌ها. و یا بر سبیل تقابل، بدین‌گونه که آن صفت به انضمام صفت مقابل وی شامل کلیهٔ موجودات باشند (مانند وجوب و امکان که هر دو با هم شامل کلیهٔ موجودات می‌باشند) و چون این تعریف شامل احوال و اوصاف مختص به هر یک از موجودات سه‌گانه نیز خواهد شد (زیرا احوال مختص به واجب‌الوجودند، من حیث‌المجموع، شامل کلیهٔ موجودات خواهند بود)، لذا برای اخراج احوال مختصه از تعریف امور عامه قیدی بر تعریف مزبور اضافه نموده‌اند

و گفته‌اند (امور عامه احوال و اوصافی هستند که یا خود آن‌ها به تنهایی و یا به انضمام احوال و اوصاف مقابل شامل کلیهٔ موجودات شوند) به شرط آن‌که به هر یک از طرفین متقابلین غرض علمی تعلق گیرد (بدین معنی که هر یک از طرفین متقابلین مستقلاً و مستقیماً مورد بحث قرار گیرند و به هر یکی از طرفین غرض و نتیجهٔ علمی تعلق گیرد. مثلاً قابلیت خَرْق و التیام که از احوال مختص به جوهر و جسم طبیعی است، با عدم قابلیت خرق و التیام که مقابل او است، هرچند که هر دو با هم شامل کلیهٔ موجودات عالم هستند می‌توان گفت هر موجودی یا قابل خرق و التیام است و یا قابل خرق و التیام نیست، یا عدم قابلیت خرق و التیام بدین اطلاق و عمومیت و به‌طور سلب مطلق به هیچ‌وجه در فلسفه مورد بحث نبوده و هیچ غرض و نتیجه علمی بر وی مترتب نیست و یا مثلاً وجوب ولاوجوب که مقابل او است هرچند که شامل کلیهٔ موجودات می‌باشند ولی لاوجوب بدین مفهوم عام سلبی در فلسفه مورد بحث نبوده و غرض و نتیجهٔ علمی بر وی مترتب نیست. بلکه آن‌چه که در فلسفه به عنوان صفت مقابل وجوب مورد بحث فلسفی است. صفت امکان است نه لاوجوب. پس آنان این قید را بر تعریف مزبور اضافه نمودند تا تعریف شامل احوال مختصه به هر یک از اقسام سه گانه وجود نشود و به اصطلاح تعریف هم جامع افراد و هم مانع اغیار باشد).

امور قُدْسیه ـ مجردات عقلیه و نفسیه.[1]

اُمّهاتِ اَرْبَعه ـ (ف)... مراد عناصر اربعه است. ناصرخسرو گوید: چون موالید از نبات و حیوان اندر عالم پدیدآینده است به صورت‌هایی که آن صورت‌ها بر امهات که آن طبایع است بیش است و موالید را حیات است وامهات را ممات.[2]

امهات عناصر ـ عناصر اربعه را گویند. ← عناصر

انانیت ـ کلمه انانیت در موارد گوناگون به کار رفته است ملاصدرا به معنی تشخص و نفس ناطقه به کار برده است که همواره مشعور به است.

انزال کتب و ارسال رسل ـ ملاصدرا در ذیل بیان فواید انزال کتب و ارسال رسولان و انبیا گوید: خداوند بزرگ هنگامی‌که اراده کردند که ابداع فرمایند و خواست که حقایق انواع را به‌خاطر ظهور و اظهار اسما و صفات خود بیافریند در آن هنگام بی‌هنگامی همهٔ دانش‌ها به‌نزد او بود بدون مجالی و مظاهر و همهٔ کلمات بدون آلات و ابزار بیان و مقال و همه کتب بدون صحایف و اوراق که قبل از خلقت انفس و آفاق بود پس خطاب کرد به خطاب «کن» به کسانی که در علم او بودند زیرا در وجود سوای او نبود پس بیافرید نخستین چیزی که آفرید و آن حروف عقلی و کلمات ابداعی قائم به‌ذات بود بدون ماده و حرکات و استعدادات و آن عالم قضای عقلی بود سپس شروع کرد به کتابت کتب و تصویر کلمات و ترتیب آیات به لوح اجرام و ابعاد و تصویر بسایط و مرکبات به مواد و آن عالم قدر تفصلی است.[3]

چنان‌که فرمودند «الله الذی خلق سبع

۱ـ شواهد الربوبیه، صص ۲۶ ـ ۲۸.
۲ـ اسفار، ج ۵، صص ۱۲۱ ـ ۱۲۲، ۲۰۸.
۳ـ همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۸ ـ ۲۲.

سموات و من‌الارض مثلهنّ» و چون کتابت همه موجودات تمام شد به ما امر فرمود که آن کتب را مطالعه کنیم و آیات کلامی او را خوانده به تدبّر بپردازیم چنان‌که در آیات بسیاری امر به اندیشه و تدبر فرموده‌اند و چون ما از لحاظ عقول و بصیرت در ضعف و ناتوانی بودیم چنان‌که می‌فرماید «خلق‌الانسان ضعیفاً» و نیروی فکر ما به ارقام آفرینش نارسا است و از نیل بـه اکـتناه کلمات‌الله قاصر است چنان‌که آمده است: هـر حرفی از کلام خداوند در لوح بزرگ‌تر از کوه قاف است و هرگاه همهٔ ملائکه جمع شوند بـر ایـن‌که یک حـرف از کـلمات او را نـقل کـنند نخواهند توانست. از این‌رو ما انسان‌ها به زبـان استعداد تضرع و زاری کردیم که بار خدایا به‌ما رحم کن و بر قصور و ناتوانی ما ترحم فرما و ما را از رحمت خود مأیوس مکن و ما را به‌راهـی رهنمایی کن که بتوانیم کتب تـو را مـطالعه و از کلماتت بهره‌مند شویم و به رضایت تـو دست یابیم. به مقتضای عنایت شاملهٔ خود بر ما لطف کن و به موجب حکمت کامله و بـالغه خـود و رحـمت واسـعه و قـدرت بـالغه خـود نسـخهٔ مختصری از اسرار کتب و نمونه‌ای بسیار ناچیز از معانی کلمات تامات آن را به ما بندگان ناتوان اعطا فـرما کـه فـرمودند «و فـی انـفسکم افـلا تبصرون» و مراد نفوس کـاملان یـعنی انـبیا و مرسلین است زیرا نفس هـر یک از رسـولان و انبیا کلمه‌ای است از کلمات حق کلمهٔ تامهٔ که از سوی خداوند نزول کرده است «و کتاب مرقوم یشهده‌المقربون» که مشـتمل بـر آیـات مـلک و ملکوت و اسرار قدرت و جبروت حق است و سپس از بین همهٔ آن‌ها کلمهٔ جامع را برگزید که «أوتیت جـوامـع الکـلم» و فـرستاد بـه‌سوی مـا رسول کریم و نور مبین و قرآن حکیم و صراط مستقیم و تنزیل از سوی عزیز رحیم و به دنبال آن نسخهٔ وجـود آن را نـجات خـلق قـرار داد، نجات از عذاب جهنم. و کتاب خـود را وسـیله نجات از ظـلمات شـیاطین قـرار داد و بیزاری بـــندگان از زنـــجیرهای تـــعلقات نـــفس و وسواس‌های ابلیس لعین و فرمود «و مـن یـطع الرسول فقداطاع الله» حضـرت رسـول فـرمودند کسی که من را ببیند خدا را دیده است.

باید بدانی که ایـن قـرآن کـلام خـداست و کتاب خداست و به جز سایر کتب آسمانی است که بر سایر انبیا نازل شـده است زیـرا آن کـتب دیگر به دست انسان‌ها نوشته شده بود و کـلام حق نبوده است و کلام الله خاصه قرآن است که راهنمای بشر است و نجات‌دهندهٔ انسـان‌ها کـه فرمود «ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشأء من عبادنا» و «نزل علیک الکتاب بالحق» و «بـالحق انزلناه و بالحق نزل» هرچند همهٔ کتب آسـمانی به‌وجهی کلام خداوند و رهنما که فرمود «و انزل التوراة والانـجیل مـن قـبل هـدیً للـناس» و «و عندهم التوراة فیها حکم‌الله» سبب انزال کـلام و تنزیل کتب این است که روح انسـانی هـرگاه از بدن و ماده مجرد شود و از دام کالبد رها شود و به سوی خداوند روی آورد برای مشاهده آیات کـبرای او و از مـعاصی و لذات و شـهوات و وسواس‌هـای شـیطانی و عـادات پـاک و منزه گردید برای انوار معارف حقه و ایمان به خداوند و ملکوت اعلای او ظهور کرده مشهود گردد و این نور هنگامی که تأکّد و جوهریت یـافت بـه صورت جوهر قدسی درآیـد و جـوهر قـدسی شود که حکیمان در زبـان حکـمت آن را عـقل فعال نامند و در زبان شریعت نبوی روح قدسی

نامند و به‌وسیله این نور شدید عقل اسرار آسمان و زمین مشاهده شود و حقایق اشیا[1] نموده شود ـ زیرا قلوب و ارواح برحسب اصل فطرت صالح برای قبول نور حکمت و ایمان است.

به‌شرط این‌که تاریکی و ظلمت او را آلوده و کدر نکند مانند کفر و یا پرده و حجابی او را نپوشد مانند گناهان که فرمود «طبع الله علی قلوبهم فهم لا یفقهون» و فرمود «بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» پس هنگامی‌که نفس از دواعی طبیعت و ظلمات هوی و اشتغال به شهوات و غضب و حس و تخیل اعراض کرد او را اسرار ملکوت آشکار شود و قدس لاهوت بر او تابش گیرد و حقایق آن انعکاس یابد و عجاب آیات کبرای خداوندی را مشاهده کند که فرمود «و لقد رأی من آیات ربه الکبری» این روح هرگاه به کمال قوت و شدت اناره و نور بخش برسد مظهر «لا یشغله شأن عن شأن» شود و در این مقام است که معارف حقه را بدون تعلّم انسانی دریابد.

فی فایدة انزال الکتب و الرسالة علی‌الخلق.

اعلم: ان الله لما شرع فی‌الابداع، و خلق حقایق الانواع، کان عنده علوم جمة من غیر محال، و کلمات کثیرة من غیر آلة و لسان و مقال، و کتب عدیدة بلا صحایف و اوراق، لانها قبل وجود الانفس و الافاق، فخاطب بخطاب کن، لمن لم یکن، فاوجد اول ما اوجد حروفاً عقلیة، و کلمات ابداعیة قائمة بذواتها من غیر مادة و موضوع، هی عالم قضائه العقلی و حکمه الحتمی، ثم اخذ فی کتاب الکتب و ترقیم الکلمات العقلیة علی الالواح الاجرام و الابعاد، و تصویر صور البسایط و المرکبات بمداد المواد، و هو عالم القدر، فخلق سبع سموات و من الارض مثلهن[2]، ذلک تقدیر العزیز العلیم[3]، و اوحی فی کل سماء امرها[4] و لما تم له کتابة الجمیع علی وجه‌التحقیق، و حصل منها فذلک الجمع والتفریق، امرنا بمطالعة کتاب هذه الحکمة، و قرائة هذه الایات الکلامیة والکتابیة، بقوله: فاقرؤاما تیسر من القران[5]، و بقوله: اقرأ باسم ربک‌الذی خلق[6]، و بقوله: اولم ینظروافی ملکوت السموات والارض[7]، و حیث کنافی ابتداء الامر ضعفاء الابصار، کما قال: و خلق‌الانسان ضعیفا[8]، فما کان یصل قوة ابصارنا الی اطراف هذه الارقام، و اکناف هذه الکلمات العظام لتعاظم حروفها و کلماتها، و تباعد اطرافها و حافاتها، و کما مر ذکره عن بعض المکاشفین انه قال: کل حرف من کلام‌الله فی‌اللوح اعظم من جبل قاف، و ان الملائکة لواجتمعت علی الحروف الواحدان یقولوه[9]، لما طاقوه، حتی یأتی اسرافیل و هو ملک اللوح لیرفعه، فنقله باذن الله و رحمته، لابقوته و طاقته، و لکن‌الله طوقه ذلک و استعمله به، فتضر عنا الیه تضرعاً فطریاً، قایلین بلسان حاجتنا و استعدادنا: الهنا ارحم علی قصورنا، ولا تؤیسنا عن روحک، و اهدنا

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۲ ـ ۲۵.
۲ـ طلاق / ۱۲.
۳ـ یس / ۳۸.
۴ـ فصلت / ۱۲.
۵ـ مزمل / ۲۰.
۶ـ علق / ۱.
۷ـ اعراف / ۱۸۵.
۸ـ همان.
۹ـ ای حملوه اورفعوه.

سبیلا الی جوارک و جنابک[1]، و مطالعة کتبک و کلماتک، فتلطف بنا بمقتضی حکمتک[2] الکاملة، و قدرتک[3] البالغة، فاعطی[4] لنانسخة[5] وجیزة من اسرار کتبه و کلماته الربانیة فیها آثار عنایته الربانیة، ثم قال: و فی انفسکم افلا تبصرون[6]، فجعل بصر بصیرتنا حدیداً بنور الهامه، و ایدنا بقوة اکرامه، و انعم علینا نعمة ظاهرة و باطنة، فبعث منا نفوساً مکرمة هی نفوس الانبیاء و اولیاء علیهم السلام، کل منها کتاب مرقوم یشهده المقربون[7]، مشتمل علی خلاصة ما فی الملک والملکوت، و نقاوة ما فی عالم الجبروت، و اصطفی من بین الادمیین کلمة جامعة، اوتیت جوامع الکلم، و کلاماً ناطقاً فیه مجامع الحکم، و بعث فی‌الامیین رسولاً منهم یتلو علیهم ایاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة، و ان کانوا من قبل نفی ضلال مبین.

انسان ـ کلمهٔ انسان به‌طور مطلق و گاه با مضاف‌الیه در سخنان اهل ذوق آمده است ملاصدرا گوید انسان به‌مانند قرآن است، او را بطنی است و ظهری، ظاهر آن در این عالم است و باطن آن در عالم آخرت است.[8]

انسان عین ـ ملاصدرا گوید عارفان کامل انسان را که اشرف اجزای عالم کبیر است، انسان عین خوانده‌اند و تشبیه به انسان عین کرده‌اند یعنی این انسان کامل به مقام عین رسیده است که چشم عالم است و یا در مرآت او که عالم صغیر است جهان کبیر دیده می‌شود یا خود حقایق جهان وجود را با چشم بصیرت دیده است و می‌بیند و لذا بعضی انسان را از «آن است» به معنی ابصرت گرفته‌اند و آن مظهر همهٔ اسما و صفات و مجمع همه حقایق و آیات است.[9]

انسان کامل ـ صدرا در مقام بیان حقیقت انسانیت گوید انسان عالم صغیر است که مشتمل بر سه مرتبت است که مرتب اشرف و اعلای آن نفس است و مرتبت ادنی و اخس آن بدن است و کلیهٔ موجودات که در عالم کبیر متحقق‌اند در عالم صغیر که انسان باشد منطوی هستند «وفیک انطوی العالم الاکبر» و انسان هرگاه در مرتبت علم و عمل به کمال ممکن خود برسد و در طرف علم، نفس او به مرتبتی رسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبت عمل بعد از تخلیه و تحلیه و تجلیه مراتب اسفار اربعهٔ الی‌الله را در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد آن را انسان کامل و «خلیفةالله» بر روی زمین گویند که «هوالذی یقبل و یهدی بنوره فی جمیع تجلیاته و یعبده بحسب جمیع اسمائه.»

ملاصدرا در مطاوی بیان تفسیر آیه شریفهٔ «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین»[10] مقام انسان کامل را شرح داده و به روایت «ان‌الله خلق آدم علی صورته، او علی صورة الرحمن» استناد جسته است و گوید نخستین مرحلهٔ تعین انسان کامل تعیّن خاص او است در علم خدا و مرتبهٔ بعد ظهور او است در

۱ـ جناک ن ل.
۲ـ حکمته ن م ل.
۳ـ قدرته ن م ل.
۴ـ فاعط: المطبوعة.
۵ـ مختصرة وجیزه ن م ل.
۶ـ ذاریات / ۲۱.
۷ـ مطففین / ۲۱.
۸ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۱۳.
۹ـ ایقاظ النائمین، ص ۵۱.
۱۰ـ تفسیر، ج ۶، صص ۴۷ـ۴۸.

مقام قلم‌اعلی که عقل اول است بعد در مقام وحی نفسی و سپس در مرتبهٔ طبیعت به اعتبار ظهور حکم او در اجسام، سپس در عرش محددجهات محل استوای اسم الرحمان و بعد کرسی کریم محل استوای اسم الرحیم و بعد در آسمان‌های هفت‌گانه و بعد در صور عناصر متعلق به هیولای عنصریات و این نهایت تدبیر امر نازل از سمای عقل اول اعلی به‌ارض هیولای سفلی می‌باشد که محض قوت و عدم است که فرمود «هل أتی علی‌الانسان حین من الدّهر لم یکن شیئاً مذکوراً».

آن‌چه ملاصدرا در مراتب یاد شده انسان کامل گفته است تفسیر یا تأویل آیه «یدبرالامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون» می‌باشد. ملاصدرا سپس جریان صعود و ارتقای انسان کامل را به آن‌جایی که از آن نزول کرده است شرح داده است.

ملاصدرا گوید حقیقت انسان ذوجهتین است، مرکب از دو اصل است که خلاصهٔ دو عالم است. بدنی که زبده و صفوهٔ اجسام عنصری است و روحی که صفوهٔ ارواح است همان‌طور که عالم کلاً منقسم به غیب و شهادت می‌شود، انسان که بر صورت عالم است عبارت از عالم صغیری است مشتمل بر غیب و شهادت یعنی روح و جسم.

ملاصدرا می‌گوید: چون انسان غایت آفرینش سلسلهٔ اکوان و خلیفهٔ خداوند است از آن جهت که بدیع‌ترین مخلوق عالم امکان است، علم او هم لمعه‌ای از نور علم خداوند است همان‌طور که وجودش آینهٔ شمس وجود خداوند است.[۱] وی گوید چون حق تعالی از لحاظ اسمای حسنای خود به‌خواست که خود را در کون جامعی مشاهده کند، امر مقتضی شد که آینه تمام‌نمای جهان وجود را جلا دهد و حضرت آدم ابوالبشر عین جلای این آینه آمد.

و هیهنا سرّ آخر و هو إنّ الإنسان لمّا كان غاية سلسلة الأكوان و خليفةالله، لكونه أبدع ما في عالَم الإمكان، فيكون علمه لمعة من نور علمالله، كما إنّ وجوده مرآة لشمس وجودالله، ففي قوله (إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمٰوٰاتِ) بعد قوله (فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ) ايماء لطيف بأنّ آدم من شأنه أن يعلَم غيب السموات والأرض، و من شأنه أن يقول: «إنّي أعلم ذلك» لاعطاء نشأته علم ذلك.

و كذا الكلام في قوله (وَ أَعْلَمُ مَاتُبْدُونَ وَ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) فأنّه لما أنبأ الملائكة بمعاني أسماء الموجودات العلويّة والسفليّة، والظاهرة والباطنة ـ لا حتواء نشأته الجمعيّة عليها ـ فكأن الحقّ سبحانه قال بلسانه هذا الكلام نظيره ماورد في الخبر: «إنّ الله سبحانه يقول بلسان عبده: سمع الله لِمَنْ حمْده».

قال بعض أهل المكاشفة والتحقيق: «لَمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى ـ التي لا يبلغها الإحصاء ـ أن يرى أعيانها ـ و إن شئتَ قلت: أن يرى عينه ـ في كون جامع يحصر الامر، لكونه متّصفاً بالوجود، و يظهر به سرّه اليه»... «و قد كان الحقّ أو جد العالَم كلّه وجود شبح مسوّياً لاروح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة، و من شأن الحكْم الالهي إنّه ماسوّى محلاًّ إلاّ و لا بدّ أن يقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه، و ما هو إلّا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۳۶۷.

لقبول الفيض التجلّى الدائم الذي لم يزل ولا يزال و ما بقي ثمّة إلا قابل، والقابل لا يكون إلاّ من فيضه الا قدس فالأمر كلّه منه ابتداؤه و إليه انتهاؤه، و إليه يرجع الأمر كلّه كما ابتدء منه.

فاقتضى الأمر جلاءَ مرآة العالَم، فكان آدم [عليه‌السلام] عين جلاء تلک المرآة. ملاصدرا پس از ذکر چند آیه از آیات قرآن مجید مانند (خَلَقَ لَكُمْ ما فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً) و قال في موضع آخر تأكيداً و تنويراً لهذا: (سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي ٱلسَّمٰواتِ وَ ما فِي ٱلْأَرْضِ) [۱۳/۴۵] و قوله مخاطباً للملائكة الأرضيّة والسماويّة: (اسْجدُوا لِآدَمَ) [۳۴/۲] فسجَد الملائكة كلّهم أجمعون و قوله: (سَنُرِيهِم آياتِنا فِي الأفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ انّه ٱلْحَقّ) [۵۳/۴۱] گوید: از این آیات نموده می‌شود که انسان غایت و هدف آفرینش است و ثمره وجود افلاک و ارکان است و از بهشت بدین جهت هبوط کرد که در تمام مراتب و طبقات سیر کرده مجدداً قوس صعود را طی کند و بالأخره به عالم ملکوت صعود کند.

فظهر و تبيّن من هذه‌الايات والحجج البيّنات إن الإنسان غاية جميع الأكوان و ثمرة وجودالأفلاک و الأركان، و ظاهر إن ابتداء هبوطه من‌العالم الأعلى والجنّة التي فيها آدم و زوجته، فهبَط منها مارّاً على جميع الطبقات لقوله: (اِهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً) [۳۸/۲] فإذا نزل بساحته منسلِخاً عن الفطرة كثيراً و قيل لهم: (اهبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إلىٰ حين) [۲۴/۷].

و معلومٌ عند أرباب الحكمة والعرفان إنّ آخر منازل كل متحرّک سلک بحسب الجبلّة هو أول مواطنه، فالإنسان حيث نزَل من عالَم الجنّة الإلهيّة فلا بدّ من (ظ:في) عروجه بحسب المنزلة الحقيقيّة النوعيّة أن يصعد إليها، والصعود إلى أعلى المراتب يمتنع إلاّ بعد المرور على كلّ درجة درجة يكون بينها و بين ابتداء الرجوع.

فصعود الإنسان بحسب كماله النوعي او الشخصي إلى طبقات ملكوت السموات ممّا لابدّ من وقوعه في السير الرجوعى إلى ربّه كما قال تعالى (وَ كَذٰلِکَ نُري إبْراهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمٰواتِ وَٱلْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ) [۷۵/۶] و رُبّ شخص إنساني وصَل إلى بعض الطبقات و وقَف هنالک إلى أن يشاءالله، قال تعالى: (وَ لِكُلّ دَرَجات ممَّا عَمِلُوا) [۱۳۲/۶].

ملاصدرا دربارهٔ انسان در دایره صعود به ملکوت اعلی از قول حضرت علی‌بن ابوطالب (ع) استشهاد آورده است که در یکی از خطبه‌های خود اشاره به رجوع و سیر انسان به مبدأ اعلی سخن گفته‌اند.[۱]

[الإنسان في دائرة النزول والصعود]

إنّ في كلام سيّد الأولياء و خليفة الأنبياء، أميرالمؤمنين و أخي خاتم النبيين ـ سلام‌الله عليهم و عليه و أخيه و أولاده أجمعين ـ مايؤكد ماقررناه، وينور ماصورناه، حيث قال عليه‌السلام في بعض خطبه مشيراً الى الاكوان المتجددة في سلسلة العود، الراجعة الى مبدءها الاعلى من‌المنزلة السفلى:

«ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء و شقّ الأرجاءِ وسكائک الهواء، فأجرى ماء...

ملاصدرا گوید: انسان کامل در قوس نزول در هر مرتبه‌ای که عبور کرد باید متلبس به لباس همان مرتبه شود و در مرتبهٔ بالاتر متلبس به لباس آن مرتبه شود و لباس مرتبهٔ پایین را به‌در

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۸۳.

آورد و امانات را به اهلش ادا کند.[1]

و ظهر منه إن الإنسان الکامل بکلّ مرتبه مرّعلیها عند نزوله من عالَم الوحدة لابدّ و أن یتلبّس بها و یتصوّر بصورة تلک المرتبة عند صعوده إلی ذلک العالَم، ثمّ یخلع عنه لباسها فیردالودائع و یؤدّي الأمانات إلی أهلها إن کان هو من أهل النهایه والکمال الأتمّ.

إنّ الإنســان الکامل مظهر جمعیّة الکلّ، وجوده بحسب الکون الزماني کصورة آدمي مستلقي رجْله إلی جانب الماضي منذ أو ان خلق آدم (ع)، و رأسه إلی جانب المستقبل في أوان بعث الخاتم علیه و آله السلام؛ فکان الإنسان منذ خلق‌الله أول آدمی إلی خلق محمد (ص) کان متدرّجاً في الاستکمال و تصفیة الأحوال حتّی بلَغ إلی غایة الفطرة و مخ رأس الآدمیّة و أمّ دماغ الإنسانیّة بوجود محمد (ص) - هذا بحسب الزمان و هو سبعة آلاف سنة.

و أمّا بحسب المکان؛ فالإنسان الکامل کشخص قائم عندالله ثابت في الأرض قدماه، خارج عن أکناف السماوات عنقه، بالغ إلی حدالعرش العظیم عِظام رأسه کما وصف أمیرالمؤمنین، سیّد الموحدین (ع) قبیلة من الملائکة بقوله: «و منهم الثابتة في الأرضین السفلی أقدامهم، والمارقة من السماء العلیا أعناقهم، والخارجة...

انسان نفسی - یکی از مسائل مورد بحث صدرا در معاد جسمانی و مثوبت و عقوبت و حساب و میزان و نشر صحف و غیره وجود انسان نفسی و عقلی است.

صدرا قول به وجود انسان نفسی و عقلی را منسوب به معلم اول می‌داند میرداماد که استاد صدرا بوده است نیز این مسأله را مورد بحث قرار داده و نظر معلم اول را تأیید کرده است.

خلاصهٔ کلام آن‌که در باطن انسان مخلوق از عناصر و ارکان که انسان حسی طبیعی است. انسانی نفسی و حیوانی است برزخی با جمیع اعضا و حواس و قوا که در این دنیا در وجود هر انسانی موجود است و حیات آن به مانند حیات این بدن نیست که عرضی بوده و از خارج وارد بر آن شده باشد بلکه او را حیات ذاتی است.[2]

انسان نفسی جوهر متوسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است و آن‌چه در انسان حسی است بر نحو اعلی و اشرف در انسان نفسی می‌باشد و آن‌چه در انسان نفسی است بر نحو اعلی و اشرف در انسان عقلی می‌باشد و قوای قائم به بدن و اعضای انسان طبیعی ظلال نفوس مدبره‌اند که انسان نفسی اخروی است و آن انسان نفسی برزخی ظلال انسان عقلی است و در نتیجه انسان طبیعی ظلال‌ظلال ما فی العقل و قشر و غلاف انسان محشور در آخرت است.

صدرا بدین طریق پایهٔ چگونگی حشر اجساد را گذارده است. ← معاد

و بالجمله ملاصدرا گوید: در باطن و لابه‌لای جلد و قشر جسمانی هر انسانی حیوانی است انسان‌صفت که خود با جمیع اعضا و قوا و حواس ظاهری و باطنی، انسانی است کامل (که این انسان جسمانی لحمانی مرکب از گوشت و پوست و استخوان و سایر اعضا و جوارح صورتی است نمایانگر آن انسان و به منزلهٔ قشر و غلافی است برای آن) و آن انسان اینک موجود است و او با موت و فنای بدن عنصر

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ص ۲۸۷.
۲ـ اسفار، ج ۲، صص ۴۸ - ۴۹.

لحمی انسان صوری، در معرض موت و فنا قرار نمی‌گیرد، بلکه او همان انسانی است که در روز قیامت محشور می‌گردد و او است که محاسبه می‌شود و مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد و حیات او مانند حیات این بدن، امری عرضی و وارد از خارج نیست بلکه حیات او مانند حیات نفس، ذاتی و فطری او است و او حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی که در عالم آخرت بر طبق صور اعمال و نیات خود محشور می‌گردد و معنای تناسخی که در مذهب پیشینیان از حکمای عظام مانند افلاطون و سقراط و فیثاغورس و جمعی دیگر از اساطین حکمت و همچنین در شرایع حقه وارد شده است بر همین انسان باطنی و ظهور وی در آخرت و حشر وی به صورت انسان دنیوی تأویل و توجیه می‌گردد (و گفته می‌شود که مقصود ایشان از تناسخ این است که این انسان باطنی در عالم آخرت با همان نفسی که متعلق به بدن صوری دنیوی بوده است، محشور خواهد شد. زیرا این خود نوعی است از تناسخ به معنای انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر).[1]

انفعال ـ مقولهٔ انفعال یا «ان ینفعل» یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است و آن عبارت از اثری است که از فاعل در منفعل حاصل می‌شود و در تعریف آن گفته‌اند «و هو کون الجوهر بحیث یتأثر عن غیره تأثیراً غیر قارالذات مادام کونه کذالک» که تأثر جسم را از غیرش به‌نحو تأثر غیر قارالذات و مدام انفعال گویند در مقابل فعل که در تعریف آن گویند «هو کون الجوهر بحیث یحصل منه اثر فی غیره غیرالذات مادام السلوک فی هذا التأثیر التجددی» که عبارت از تأثیر تجددی درغیر باشد مانند تسخین و تسخن که تسخین فعل است و تسخن انفعال و بالجمله انفعال به معنی قبول اثر و متأثریت امری است از امری دیگر مانند تأثر آب از آتش و فعل تأثیر چیزی است در چیزی دیگر مانند تأثیر آتش در آب.

آن‌چه در تعریف صدرا مورد توجه است تأثیر تجددی و «کون‌الجوهر» است.

در شواهد آرد: ان یفعل عبارت است از تأثیر تدریجی (مانند تأثیر حرارت در آب مجاور با آتش) و ان ینفعل عبارت است از تأثر تدریجی (مانند تأثر آب از آتش مجاور).

متی عبارت است از نسبت حرکت یا متحرک به زمان (به منظور تعیین مقدار حرکت و تعیین مقدار کندی و یا سرعت آن مانند نسبت حرکت انتقالی زمین به دور آفتاب به زمان معینی و یا نسبت آمدن زید از مسافرت به ساعت معینی) و باید دانست که وقوع حرکت در سه مقولهٔ اخیر (یعنی مقولهٔ ان یفعل و مقولهٔ ان ینفعل و متی) ممکن نیست زیرا وقوع حرکت در این سه مقوله، مستلزم وقوع امر تدریجی الوجود در امر دفعی الوجود است (یعنی مستلزم این است که امر تدریجی الوجود مانند این سرمقوله داخلی در امر دفعی الوجود و از جنس او گردد) زیرا معنی حرکت در مقوله این است که برای متحرک، در هر آنی از آنات حرکت فردی از جنس مقوله به وجود آید مغایر با فرد دیگری (و این چنین مقوله‌ای باید امری ثابت‌الوجود و قارّالذات باشد تا تحقق و حصول آن امر در آن ممکن باشد ولی این سه مقوله امری تدریجی

[1] ـ اسفار، ج ۹، صص ۹۷ ـ ۹۹ و رسائل، ملاصدرا، ص ۳۴۹ و رساله عرشیه، ص ۱۳۸.

الوقوع‌اند وقوع آنها در آن ممکن نیست پس اگر در این سه مقوله حرکت باشد لازم می‌آید که امر تدریجی الوجود در زمرهٔ امر دفعی الوجود قرار گیرد و تبدیل به آن گردد).[۱]

انقطاع نبوت ـ ملاصدرا بحثی را تحت عنوان انقطاع نبوت و رسالت از روی زمین عنوان کرده است البته این مسأله در حاشیه خاتمیت نبوت به حضرت رسول اکرم پیامبر اسلام مطرح شده است. بر این اساس که فیض حق هیچگاه قطع نمی‌شود و شهاب‌الدین سهروردی گوید زمانی که فیض حق از بندگان بریده شود روزگار بدبختی انسان‌ها است به همین دلیل است که اولیاءالله و علمای راسخین در علم ورثه انبیا قلمداد شده‌اند، عالمان و ائمه معصومین در مذهب شیعه ادامه‌دهنده راه پیامبر خاتم‌اند و وارث علوم او.

ملاصدرا گوید اگر منظور از وحی تعلیم خداوند است بندگان خود را هیچگاه این نوع وحی منقطع نمی‌شود و تنها وحی خاص به رسول‌الله منقطع می‌شود. ملاصدرا گوید حکم مبشرات و حکم ائمه معصومین و سپس مجتهدان، به حال خود باقی است و فی‌الجمله ملاصدرا قرآن، روایات و علما را جانشین پیامبر می‌داند.

فی ان انقطاع النبوة والرسالة عن وجه الارض بای وجه کان.

اعلم: ان الوحی اذا ارید به تعلیم الله عباده فهو لا ینقطع ابداً، و انما انقطع الوحی الخاص بالرسول و النبی من نزول الملک علی اذنه و قلبه، و لهذا قال خاتم الرسل صلی‌الله علیه و آله: فلا نبی بعدی، ثم ابقی حکم المبشرات و حکم الائمة المعصومین من الخطاء علیهم‌السلام، و ازال عنهم الاسم، وابقی الحکم للمجتهدین بما ادی الیه اجتهادهم، و امر من لا علم له بالحکم الالهی ان یسئل اهل الذکر الحکیم، کما قال: فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون. فیفتونه بعد ما ادی اجتهادهم، و ان اختلفوا بعد الاتفاق فی الاصول الایمانیة کما اختلفت الشرایع مع اتفاقها فیما یتعلق بذات الله و صفاته والیوم الاخر. فالنبوة والرسالة من حیث ماهیتهما ماانقطعت.

فللاولیاء الکاملین فیها مشرب عظیم، ولا سیما و قدورد انه صلی‌الله علیه و اله قال: «من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بین جنبیه» و روی انه صلی‌الله علیه و آله قال: ان لله عباداً لیسوا بانبیاء یغبطهم النبوة، و هذا الحدیث مما رواه المعتبرون من المحدثین فی طریقنا و طریق غیرنا، و انه صلی‌الله علیه و آله قال: فی امتی محدثین مکلمین، و قد مر فی حدیث جعفر الصادق علیه‌السلام ان معنی المحدث ماهو، فالنبوة للنبی صلی‌الله علیه و آله، شهادة، و للولی غیب، هذا فرقان بین‌النبی والولی فی اعلام الله، والفرق الاخر ان الولی تابع له فی جمیع ما یأمره وینهاه، والفرق الاخر تحجیر اسم النبی صلی‌الله علیه و آله و الرسول علیه، فلایقال علیه هذان الاسمان، انما یقال: ولی و وارث، و هما اسمان الهیان، والله ولی الذین امنوا، والله خیرالوارثین، والولی لایأخذ النبوة الابعدان یرثها الله منه، ثم یلقیها الولی لیکون ذلک اعلی و اتم فی حقه، و بعض الانبیاء، اخذوها وراثة عن‌النبی بوجهین کاهل بیته من الائمة الطاهرین علیه و علیهم‌السلام، ثم علماء الرسوم کانوا یأخذونها

۱ـ شواهد، ص ۴۰ و اسفار، ج ۴، ص ۳ و ج ۶، ص ۱۲۶ و ج ۳، صص ۷۷، ۱۸۸.

خلفاً عن سلف الی یوم‌القیامة، فیعدالسند، واما الاولیاء فیأخذونها عن‌الله، من کونه ورثها و جادبها، فهم اتباع الرسل بمثل هذا السند العالی المحفوظ، الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید، هذا خلاصة ما افاده بعض العرفاء قدس سرهم، فاحتفظ به، فانه من لباب المعرفة، صدر عن معدن المکاشفة المعنویة، قال ابویزید: اخذتم علمکم میتاً عن میت، و اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت.

قال سبحانه لنبیه فی هذا المقام، لما ذکر الانبیاء فی سورة الانعام: اولئک الذین هدی الله فبهدیهم اقتده، و کانوا قد ماتوا و ورثهم‌الله و هو خیرالوارثین، ثم جاد علی النبی بذلک الهدی الذی هدیهم به، فهکذا بعینه علوم الاولیاء التی اخذوها عن باطن النبی صلی الله علیه و آله، ابقاء من‌الله لها فی صدورهم، ثم‌الملائکة ایضاً رسل‌الله الی عباده، و لم ینقطع رسالتهم، و هم الملائکة المبلغون من الله دون غیرهم، و کل روح لایعطی رسالة فهو روح، ولا یقال له ملک، لانه مشتق من الالوکة و هی الرسالة، و من علمه الله بنطق الحیوانات و تسبیح النبات والجماد، و علم صلوة کل واحد من‌الموجودات و تسبیحهم، یعلم ان النبوة ساریة فی کل موجود، لکنه لا یطلق اسم النبی والرسول الا علی الرسول و ضرب من الملائکة، والدلیل علی ان هذه النبوة ساریة فی الحیوان قوله تعالی. و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا الایة.[1]

انقلاب ـ انقلاب یعنی تحول حالت و صورت و جهت بالایین چیزی را پایین قرار دادن و بالعکس و روگردانیدن از جهتی را نیز انقلاب از آن جهت گویند و به معنی زیر و زبر کردن چیزی چنان‌که گویند (قلب‌الارض للزراعة» یعنی زمین را جهت زراعت زیر و زبر کرد به‌واسطهٔ شیار و «تقلب» یعنی تحول و «قلب» جسم صنوبریة الشکل راگویند.

تحول هر یک از عناصر و تبدیل صورت آن‌ها را به‌صورتی نوعیه دیگر انقلاب گویند و نیز کون و فساد نامند.

صدرا گوید انقلاب صورت به صورتی دیگر به‌طور تدریج انجام می‌گردد نه به‌طور دفعی و بالجمله انقلاب صورت نوعیه به‌واسطهٔ حرکت جوهریه که در هیولای اجسام است به نحو ممتد و به‌تدریج محقق می‌شود و اگر حرکت جوهریه نمی‌بود حصول انقلاب محال بود زیرا محال است که به‌طور دفعی مثلاً آب تبدیل به هوا شود بلکه این امر با حفظ وحدت شخصیهٔ مادهٔ مخصوص و متشخص به‌طور تدریج انجام می‌گردد و چنین نیست که مثلاً آب در آنی آب باشد و به‌طور دفعی در آن دوم منقلب به هوا شود که در نتیجه لازم آید وجود آنات متتالیهٔ منفصل از یکدیگر و لازم آید که مثلاً آب در آن فاصل میان آن دو آن عاری از صورت باشد.

بنابراین کون و فساد به معنی متداول مورد قبول صدرا نیست و تمام انقلابات و خلع و لبس‌ها را به‌واسطهٔ نوعی از استحاله نه استحالهٔ به معنی حرکت در کیف بلکه به معنی حرکت در جوهر می‌داند و اگر خوب دقت شود معلوم می‌شود که فرضیه او بر مبنای استحالات جوهری است نه کیفی.[2]

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۴۲ ـ ۴۳.

۲ـ اسفار، ج ۸، ص ۳۶۸ و مبدأ و معاد، ص ۱۶۵.

اول الاوایل ـ مراد ذات حق است.[1]

اول ماصدر ـ نخستین صادر در نظام آفرینش ـ در روایات آمده است: اول ماصدر یا نخستین صادر از ذات حق‌تعالی عقل است.

فلاسفه گفته‌اند از واحد صادر نشود مگر واحد و از واحد من جمیع جهات صادر نشود مگر واحد من جمیع جهات و گفته‌اند موجود بسیطی که مطلقاً در آن ترکیب وجود ندارد نتواند علت برای دو امر باشد به‌طور معیت بالطبع خلاصهٔ کلام در این مورد این است که ثابت شده است که ذات حق‌تعالی که مبدأ و مصدر کاینات است واجب بالذات و واحد به‌وحدت حقهٔ حقیقی است که به هیچ وجه ترکیبی در آن راه ندارد نه خارجی و نه ذهنی و نه عقلی و نه حسّی، ذاتی که بسیط من جمیع جهات است چگونه منشأ صدور جهان متکثرات است در حالی که قاعدهٔ کلیه است که «الواحد لا یصدر عنه‌الاالواحد» و می‌دانیم که جهان خلق متکثر است و همه مستند به‌ذات خداوند است ایراد دیگراین‌که بین علت و معلول کاملاً باید سنخیت باشد و ذات حق تعالی مجرد کامل التجرید است و بنابراین چگونه علت خلق موجودات مادی شده است و بالجمله چگونه می‌توان طبیعت و ماده را مستند به‌ذات مجرد کرد.[2]

برای حل این معضل فلاسفه راه‌هایی را عرضه کرده‌اند. و گفته‌اند نخستین امری که از ذات حق صادر شد عقل بود و عقل چون مجرد است و تکثر حقیقی در آن راه ندارد می‌تواند از واحد صادر شود و عقل دو جنبه قهری دارد یکی این‌که معلول اول است و مستند به‌ذات حق است و یکی توجه و استناد به ذات خودش از جهت نسبت به ذات حق اشرف است و عقل دوم صادر شد و از جهت توجهش به‌ذات خود نسبت به‌ذاتش نفس اول و بالأخره فلک اول با نفس فلکی بوجود آمد و بدین‌ترتیب تکثر در خلقت بوجود آمده.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه آرد:

اشراق سوم: در بیان این‌که نخستین فیض حق و صادر اول، امری است وحدانی و عاری از کثرت و تعدد. (هرچند به عقیدهٔ ما صادر اول یعنی نخستین اثری که از ناحیهٔ ذات مقدس واجب‌الوجود جلوه‌گر می‌شود همان وجود منبسط است که تجلی اول ذات و ساری در کلیهٔ موجودات است و) خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «و ما امرنا الّا واحدةٌ» (امر ما جز یگانه نیست ـ سورهٔ قمر آیهٔ ۵۰) بدین نکتهٔ بدیع (نیز) اشاره فرموده و می‌گوید نیست امر ما یعنی فرمان صدور عالم، به‌جز یکی (ولی مشهور مابین حکما این است که صادر اول، عقل است) زیرا آن‌چه که نخستین بار از ناحیهٔ واجب‌الوجود موجود می‌گردد باید عقل باشد زیرا قبل از این گفته شد که واجب‌الوجود، واحد حقیقی است پس واجب و لازم است که فیض نخستین و اولین موجود صادر از وی، موجود واحدی باشد که هم در اصل وجود وهم در مقام فعل و تأثیر، مجرد از ماده باشد و بنابراین، صادر اول چیزی جز عقل نخواهد بود. زیرا جسم به علت (ترکیب از هیولی و صورت) فاقد وحدت است و هیولی (به علت بالقوه بودن) فاقد تأثیر است و عرض (به علت احتیاج به موضوع) و صورت

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۱۹۱، ۴۱۹ و ج ۵، ص ۲۳۶.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۰۳، ۲۰۷.

(به علت احتیاج به ماده) فاقد استقلال در وجوداند و نفس (به علت احتیاج به بدن و آلات و قوای بدنی) فاقد استقلال در تأثیر است.

اشراق چهارم: در بیان کیفیت وساطت صادر اول در ایجاد سایر موجودات.

اگر از هر عقلی، عقلی دیگر صادر گردد (و سلسلهٔ صدور عقول همواره ادامه یابد) هیچ‌گاه نوبت ایجاد به اجسام نمی‌رسد و اگر از واحد حقیقی یعنی ذات واجب‌الوجود موجودی جز او بالذات (و بدون واسطهٔ موجود واحدی مانند عقل که در صفت وحدت مناسبتی با او داشته باشد) صادر گردد هر آینه در ذات او کثرتی بالذات و واقعی وجود خواهد داشت (زیرا صدور کثیر از واحد بالذات محال است).

پس در تحقیق این مسأله براساس یک نهج عرشی می‌گوییم برای صادر اول از جهت این‌که او موجودی است صادر از ذات واجب‌الوجود، وحدتی است بالذات و نیز از برای او از جهت داشتن ماهیت و عروض محدودیت ناشی از قصور ذات و مرتبهٔ وجودی او از ذات و مرتبهٔ وجودیهٔ واجب‌الوجود، نه ناشی از ناحیهٔ جعل و تأثیر فاعل،[1] کثرتی است بالعرض.

(و چون صادر اول، هم ذات خویش را تعقل می‌کند و هم شاهد و ناظر وجود و وجوب و کمال حضرت معبود مطلق و عاشق جلال و جمال او است و هم دارای ماهیت و امکان ذاتی است) لذا از جهت وجود ذات او که همواره او را تعقل می‌کند موجودی (به نام نفس کلی) از وی صادر می‌گردد و از جهت مشاهدهٔ حضرت معبود و وجوب وجود و قدرت او و عشق به جمال و کمال او، موجود دیگری (به نام عقل ثانی) صادر می‌گردد و از جهت ماهیت و امکان ذاتی و فقر و احتیاج وی به ذات علت، موجود دیگری (به نام جسم) صادر می‌گردد و هر معلول اشرفی، به علت اشرفی نسبت داده می‌شود و سپس به همین ترتیب در علل و اسباب (که در سلسلهٔ طولیهٔ وجود و قوس نزول قرار گرفته‌اند، به نسبت قرب و بعد آن‌ها از مبدأ کل) تکثری (نظیر تکثر در ذات عقل اول) پدید می‌گردد و بدین‌جهت، کثرت و تعدد در معلولات و مسببات حاصل می‌شود (تا آن‌گاه که سلسلهٔ علل و معلولات و اسباب و مسببات به هیولی که آخرین معلول و نازل‌ترین موجود نسبت به مبدأ کل است منتهی گردد) و باید دانست که (با این‌که صدور موجودات از واجب‌الوجود به ترتیب علّی و معلولی و با واسطه بوده است، مع‌ذلک) همگی معلول و مخلوق اویند و همگی بالذات و به طور حقیقت، منسوب به اویند (چنان‌که گفته‌اند «لا مؤثّر فی الوجود الاّ الله») و ضمناً هم فرق مابین فعل واجب‌الوجود و اثر واجب‌الوجود بر تو معلوم و آشکار شد. پس فعل او وجود مطلق و ایجاد مطلق است و اثر او ماهیات‌اند که لوازم وجودات‌اند.

اولویت ذاتی ـ اصطلاح اولویت ذاتی در باب مسألهٔ حدوث و خروج ممکنات از حالت تساوی‌الطرفین به‌دار وجود یا عدم به کار برده شده است بر این اساس که علت خروج ممکن از امکان بوجود یا عدم و مرجح طرف وجود یا عدم چیست پاره‌ای گفته‌اند به‌علت اولویت ذاتی است یعنی آن موجب وجود عالم، اولویت ذاتی

۱ـ شواهد، صص ۲۱۹ به بعد.

است که وجود را بر عدم رجحان داده است.[۱]

اولیات ـ تصدیقات و تصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات می‌نامند از آن جهت که حصول آن‌ها نیازی به اکتساب و فکر و تأمل ندارد و آن‌ها را نمی‌توان به‌واسطهٔ حد و برهان به‌دست آورد و کسب کرد.

و نیز قابل تعریف و تحدید نمی‌باشند و تمام مسائل و قضایا بازگشت به آن‌ها می‌نمایند مانند اصل «هوهویت» و اصل «مساوات» و اصل امتناع اجتماع «ضدین» و امتناع اجتماع و ارتفاع «نقیضین» و غیره که مستند اکثر براهین می‌باشند.[۲]

فی الاولیات و نسبتها الی الثوانی و الذب عن اول الاوائل.

اعلم أنه لا یجوز تحصیل الأولیّات بالاکتساب من حدّ أو برهان، أما في باب التصورات فکمفهوم الوجود العام و الشیئیة والحصول و أمثالها فلا یمکن حصولها بالتعریف الحدّي أو الرسمي إذ لا جزء لها و لا شيء أعرف منها. و أما في باب التصدیقات فکقولنا النفي والاثبات لا یجتمعان في شيء ولا یخلو عنهما شيء فلا یمکن إقامة البرهان علیها و إلاّ لزوم الدور لأنّ الذي یجعل دلیلاً علی شيئ آخر فهو الّذي یَدُلّ بانتفائه او ثبوته علی انتفاء شیئ آخر اوثبوته و اذا جازخلّوا یشئ عن الثبوت و الانتفاء لم یحصل الأ من في ذلک الدلیل أن یخلو عن الطرفین، و إذا جاز خلوّه عن النفي والاثبات لا یبقی له دلالة علی ذلک المدلول فإذن ما دلّ علی ثبوت هذه القضیة لا یدل علیها إلاّ بعد ثبوت هذه القضیة، و ما کان کذلک لا یمکن اثباته إلاّ بالمنهج الدوري و هو ممتنع. و بعبارة أُخری کل دلیل یدلّ علی أنهما لا یجتمعان في شيء فلا بدّ أن یعرف منه أوّلاً إنّ کونه دلیلا علی هذاالمطلب ولا کونه دلیلا علیه لا یجتمعان فیه إذلو جاز ذلک و احتمل لم یکن إقامة الدلالة علی استحالة ذلک الاجتماع مانعاً من استحالة ذلک الاجتماع، و مع هذا الاحتمال أي کون الدلیل کما دل علی امتناع اجتماعهما کذلک لم یدل علی ذلک الامتناع لم یکن الدلیل دلیلا و لم یحصل المطلوب، و إذا کانت دلالة الدلیل علی هذه القضیة موقوفة علی ثبوتها فلو بینا ثبوتها بقضیة أُخری لزم ثبوت الشيء بنفسه؛ فثبت إنّ إقامة الدلیل علی ثبوت هذه القضیة غیر ممکن.[۳]

اولیاءالله ـ اولیاءالله، بندگان خداوند. از اصطلاحات مأخوذ از آیات قرآن مجید است که بارها اصطلاح اولیاءالله در قرآن آمده است.

ملاصدرا گوید از جمله علامات اولیاءالله و لطاف اسرار آن‌ها که موجب امتیاز آن‌ها است معرفت آن‌ها می‌باشد به حقیقت ملائکه و چگونگی الهام آن‌ها و ازجمله علوم و معارف آن‌ها شناخت شیطان و حقیقت آن و جنود و لشکریان ابلیس است.[۴]

و اعلم ان من علامات اولیاءالله و لطائف اسرارهم التی بهما یمتازون عن غیرهم، معرفتهم بحقیقة الملائکة و کیفیة الهامها، و من دقیق معرفتهم و لطیف علومهم معرفة حقیقة الشیاطین و جنود ابلیس اجمعین، و کیفیة و سواسهم و مسهم کما ذکرالله تعالی بقوله: انالذین اتقوا اذا مسهم طائف منالشیطان تذکروا فاذا هم

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۰۱ـ۲۰۳.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۰ و اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۴۳.

۳ـ اسفار، ج ۳، ص ۴۴۳.

۴ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۹۳ـ۱۹۴.

مبصرون، و اخوانهم یمدونهم فی‌الغی ثم لایقصرون.

حکایة فی هذا الباب حکاها ولی من اولیاءالله عن نفسه، فی کیفیة معرفة مکائدالشیطان و محاربته معه، و مخالفته جنود ابلیس اجمعین.

اهل بدایات ـ در برابر اهل نهایات.[۱]

اهل کشف و شهود ـ ← کشف و شهود

اهل کلام ـ یعنی متکلمان و گروهی که مسائل شرعی را از طرق عقلی بررسی می‌کنند اهل جدل و مناظره کسانی که در طول تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی، اصول و فروع مذهب اسلام را از دیدگاه عقلی مورد بررسی قرار دادند که در این رهگذر دو فرقه اصلی معتزلی و اشعری و ده‌ها فرقه‌های دیگر منشعب از این دو فرقه اصلی به‌وجود آمدند.

ملاصدرا در موارد مختلف از کتاب اسفار به آرا و عقاید اهل کلام سخت حمله کرده است و آن‌ها را خارج از اصول می‌داند و می‌گوید: آنان نمی‌دانند که اسرار شریعت الهی را از راه مباحث کلامی نتوان دریافت و بلکه شناخت اسرار شریعت منحصر در دو راه است یا سبیل ابرار است و از راه عبادت و ادامهٔ مراسم عدالت و ازالهٔ وسواس عادت و یا سبیل مقربین است که آن هم از ریاضت‌های عملی است.[۲]

این ـ یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی مقولهٔ این است و آن عبارت از بودن چیزی است حاصل در مکان.

صدرا گوید: مراد از «کون الشئ فی‌المکان» که در تعریف این گویند نفس نسبت آن به مکان نیست والا نوعی از مقولهٔ مضاف خواهد بود بلکه مراد امری و هیأتی است که اضافه به مکان عارض او می‌شود. «این» بر دو معنی است یکی این به معنی حقیقی و آن «کون‌الشیء فی‌المکان الخاص» است که عبارت از کون شیء است در مکان مخصوص به آن که گنجایش غیر آن را نداشته باشد مانند «کون‌الماء فی‌الکوز» و دیگری غیرحقیقی و آن مثل بودن انسان است در خانه که خانه گنجایش او و غیر او را دارد و او شاغل تمام خانه نیست. صدرا تقسیمات دیگری برای مقولهٔ «این» کرده است. ← مکان.[۳]

۱ـ تفسیر ملاصدرا ـ آیة‌الکرسی، ص ۳۲۲.
۲ـ اسفار، صص ۳۶۱ ـ ۳۶۲.
۳ـ همان، سفر ۲، صص ۲۱۴ ـ ۲۱۵.

ب

باء بسم‌الله ـ دربارهٔ بای بسم‌الله الرحمن الرحیم اهل ذوق و عارفان سخن‌ها گفته‌اند. ملاصدرا گوید: حضرت امیرالمؤمنین فرموده‌اند همهٔ قرآن در بای بسم‌الله است و من نقطهٔ زیر بای بسم‌الله می‌باشم. ملاصدرا در مقام بیان و توجیه آن گوید: موقعی که ما می‌گوییم «لله ما فی‌السموات و ما فی‌الارض» آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است همه جمع کردیم در یک کلمه «لله» و اگر در مقام تفصیل برآییم و همهٔ آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است تحریر کنیم نیاز به هزاران جلد کتاب دارد.[1]

ملاصدرا گوید اگر احیاناً اتفاق افتد که کسی از این وجود مجازی خارج شود و ملحق شود به وجود حقیقی یقینی عقلی و به دایره ملکوت روحانی پیوندد و معنی «والله بکل شئ محیط» را مشاهده کند و ذات خود را محاط به آن ببیند و مقهور به آن، در این صورت وجود خود را در نقطهٔ تحت با ببیند و این بار را هم همان با بسم‌الله داند در آن‌گاه است که عظمت الله بر او تجلی کرده است...

باطل ـ کلمهٔ باطل در مواردی چند به کار برده شده و معانی متعدد و مختلفی از آن اراده شده است از این قرار: الف ـ هر امری که نادرست باشد. ب ـ هر امری که مورد توجه و اعتنا نباشد. ج ـ هر امری که بی‌معنی و لغو باشد. چنان‌که حق را نیز معانی متعدد است یکی وجود در اعیان است که حقیقت هر چیزی نحوهٔ وجود آن است در اعیان و دیگر وجود دائم و سه دیگر وجود واجب لذاته است و گاه قول و یا عقیدهٔ مطابق با واقع اراده می‌شود چنان‌که گفته می‌شود این گفتار حق است و این اعتقاد درست است و بالجمله باطل در تمام موارد استعمال مقابل حق است.

هر فعلی که مطابق و موافق با غایت مناسب با آن نباشد یعنی مناسب با غایت «ما لاجله الحرکة» نباشد باطل است و بالأخره هرگاه غایت مناسب با مبادی فعل محقق نشود آن فعل باطل است.[2]

بحرالهیولی ـ این اصطلاح از قرآن مجید (لوان مافی‌الارض من شجرة اقلام والبحر یمدّه من بعده سبعة ابحر. ما نفدت کلمات‌الله» اقتباس شده است «بحر» تأویل به هیولای عنصری شده است که در عین حال مداد است برای نوشتن یعنی خلق کلمات الله یعنی موجودات با تمام

۱ـ مفاتیح الغیب، صص ۲۱ـ۲۲.

۲ـ اسفار، ج ۲، صص ۲۵۰ـ۲۵۲.

مراتب آن‌ها.[1]

بدایت زمان ـ یکی از مباحث فلسفی کلامی این است که آیا زمان را طرفی هست یا نه محققان فلاسفه گفته‌اند که برای مطلق زمان نه بدایت هست و نه نهایت و از این‌رو است که ارسطو گفته است هر کس که قایل به‌حدوث عالم است، قایل به قدم آن است (یعنی چون زمان را بدایت و نهایت نیست قول به حدوث و قول به قدم چندان تفاوتی ندارد) بدون این‌که خود بداند و معلوم شد که زمان از لوازم حرکت است و حرکت به نزد ما از لوازم طبیعت است و طبیعت قائم به ماده و جسم است پس جسم و ماده دائماً در حرکت و سیلان است.

عده‌ای از اهل نظر گفته‌اند زمان را بدایت است و دلایلی هم بر اثبات نظر خود آورده‌اند که ملاصدرا دلایل آنان را ذکر و نقض کرده است.[2]

بِدْعَت ـ هر امر جدیدی را که مسبوق به سابقه نباشد بدعت گویند و بدیع خلق غیرمسبوق به نمونه را گویند و در فلسفه هر موجودی که مسبوق به ماده و مده نباشد بدیع خوانند. مأخوذ از قرآن مجید: بدیع السموات والارض. ← ابداع و خلق و اختراع.

بدن ـ ملاصدرا در تعریف بدن گوید: جوهر اُسطُقیسی مرکب از عناصر متنازع متسارع به سوی انفکاک بالطبع است و آن‌چه آن را مجبور بر امتزاج و حصول مزاج کرده است قوه‌ای است خارج از آن و غیر از آن.[3]

البدیهه ـ شناخت حاصل برای نفس است در نخستین فطرت از نوع معارف عامی که همه مردم در ادراک و شناخت آن مشترک‌اند، دریافت‌های اولیه، بدون فکر و تأمل، شناخت‌های سطحی و بالجمله بدیهیات معارفی می‌باشند که حصول آن‌ها نیاز به برهان و تفکر زیاد ندارد.[4] و از طریق یافته‌های ظاهری بدون برهان و حد وسط حاصل می‌شود. بدیهیات یا از نوع تصورات‌اند و یا از نوع تصدیقات در مقابل کسبیات و نظریات است.

برهان ـ طریقهٔ استدلال، اقامه دلیل از طریق ترتیب قیاسات منطقی و یا طرق دیگر، مطلق استدلال در مقام اثبات امری.

برهان اسد و اخصر ـ یکی از براهین ابطال تسلسل در وجود است و گویند اساس این برهان را فارابی بنا نهاده است. مفاد آن این است که هر واحدی از آحاد سلسلهٔ مترتبهٔ موجود بالفعل بی‌نهایت مانند یک واحد دیگر خواهد بود و به عبارت دیگر تمام سلسلهٔ غیرمتناهی در این حکم که هیچ‌یک از آحاد آن سلسله موجود نخواهد شد مگر آن‌که واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد مساوی و مشترکند، پس مجموع آن‌ها هم موجود نمی‌شوند مگر آن‌که واحدی دیگر قبل از وجود آن‌ها موجود باشد و آن علت محضه است و تسلسل منقطع می‌شود.[5]

برهان اِن ـ برهان «انّ» روشی است که برعکس برهان لمی پژوهنده از طریق معلول کشف علت می‌کند و به عبارت دیگر از وجود معلول پی به وجود علت می‌برد و از آن جهت می‌توان آن را برهان اکتشافی نامید این روش و طریقهٔ استدلال در فلسفهٔ صدرالدین زیادتر از روش دیگر معمول است.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۲۱.
۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۴۸، ۱۵۲.
۳ـ همان، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۹ ـ ۳۹.
۴ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۰.
۵ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۴۶

بُرهانِ تَرَتّب ـ یکی از براهین ابطال تسلسل می‌باشد و بیان آن از این قرار است.

سلسلهٔ غیرمتناهی مفروض از علل و معلول برحسب اقتضای ترتب بایستی به‌نحوی باشد که هرگاه هر یک از آحاد آن سلسله منتفی گردد مراتب بعدی آن نیز خودبه‌خود منتفی گردد زیرا هر مرتبه‌ای از مراتب بعد مترتب بر مرتبهٔ قبل است والا ترتیبی در کار نخواهد بود این حکم در تمام مراتب سلسله جاری است و بنابراین به حکم عقلی کلی می‌توان گفت که تمام مراتب سلسله باید طوری باشد که هر مرتبه‌ای از مراتب قبل علت وجودی مرتبهٔ بعد خود باشد و با انتفای آن مراتب بعدی نیز منتفی شوند و بنابراین ناچار باید مبدئی باشد که با فرض انتفای آن تمام سلسله منتفی شود و با فرض وجود سلسله (یعنی فرض این است که سلسله موجود است) آن مبدأ ناچار باید طوری باشد که قبل از آن مرتبه ویا واحدی غیر از آن نباشد والا باز هم احتیاج به مرتبهٔ قبل خواهد داشت و اگر فرض شود که چنین مبدئی اصولاً موجود نباشد سلسلهٔ موجودات موجود نخواهد بود زیرا وجود و عدم سلسله بنابر آن‌چه مذکور شد بسته به آحاد مراتب قبل است و بالأخره هرگاه منتهی به مبدئی که ازلی و ابدی و دائم‌الوجود باشد نگردد لازم می‌آید که هیچ یک از آحاد سلسله موجود نباشد و درنتیجه سلسله موجود نباشد و این خلاف فرض است.[1]

بُرهان تَضایُف ـ برهان تضایف یکی از براهینی است که به منظور ابطلال تسلسل اقامه شده است و براصل تقابل تضایف استوار است به این بیان.

شکی نیست که تقابل میان علت و معلول تقابل تضایف می‌باشد در این صورت اگر فرض شود که سلسلهٔ علل و معلول منتهی به مبدئی که علت محض باشد نگردد و هر یک از مراتب سلسله را که فرض کنیم معلول ماقبل و علت مابعد خود باشد از دو جهت مورد توجه و نظر قرار می‌گیرند.

الف ـ نظر به مراتب سلسله در جهت مبدأ و ماقبل خود.

ب ـ نظر به مراتب سلسله در جهت خلاف مبدأ یعنی مابعد خود.

هر یک از مراتب سلسله را که از جهت استناد آن به ماقبل خود مورد لحاظ قرار دهیم درمی‌یابیم که معلول محض است درصورتی‌که به حکم تضایف محال است که معلول بدون علت باشد و ناچار باید منتهی به علت محض گردد که خود معلول نباشد.

در جهت دیگر یعنی از جهت استناد به مابعد خود چون به اعتبار و جهتی علت است لذا ذاتاً معلول است و تضایف حقیقی برقرار می‌شود میان علة العلل و علت محض و معلول محض که معلول اخیر است این برهان به طریق دیگر نیز بیان شده است.[2]

برهان تَطبیق ـ این برهان را فلاسفه برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند و برای ابطال تسلسل نیز به‌کار برده شده است. ساده‌ترین روش و طریقهٔ آن از این قرار است.

دو رشتهٔ ممتد متوازی فرض می‌شود و قسمتی از یکی از آن دو رشتهٔ مفروض قطع و جدا می‌شود و بعد رشتهٔ مقطوع و ناقص منطبق

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۶۵.
۲ـ همان، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۲.

بر رشتهٔ غیرمقطوع می‌شود (از طرفی که از رشتهٔ دیگر قسمتی قطع شده است) در این صورت مسلم است که رشته‌ای که قسمتی از آن قطع شده است به همان اندازه که جدا شده است در طرف دیگر کوتاه‌تر از رشتهٔ دیگر است و آن دیگر به همان اندازه بزرگ‌تر است و نتوان گفت که با این فرض هم هر دو متساوی‌اند زیرا تساوی کامل با ناقص عقلا محال است و به حکم آن‌که زاید بر متناهی به اندازهٔ متناهی خود متناهی است در نتیجه لازم می‌آید که رشته کامل و ناقص هر دو متناهی باشند.

فرض دیگر آن‌که بعد از قطع قسمتی از یکی دو رشته سؤال می‌شود که آیا رشتهٔ مقطوع مساوی با رشتهٔ غیرمقطوع است یا نه اگر جواب مثبت باشد تساوی کامل و ناقص لازم می‌آید و اگر منفی باشد سؤال می‌شود چه اندازه بزرگ‌تر است ناچار جواب داده می‌شود که به مقدار مقطوع و در نتیجه به همان اندازه بزرگ‌تر است که از رشتهٔ دیگر قطع شده است و این امر خود مستلزم متناهی بودن است.[1]

برهان تَمانع ـ برهان تمانع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید، اقامه کرده‌اند به این بیان که هرگاه در جهان وجود دو خدا موجود باشد قهراً هر یک مانع کار دیگری است و هر یک خلاف نظر دیگری می‌خواهد قدرت‌نمایی کند و خلاف او را اراده کند و در نتیجه هر یک مانع کار دیگری می‌شود و لازم آید که هیچ کاری انجام نشود و نظام جهان وجود برهم خورد.

این برهان را متکلمان از آیات قرآن «لو کان فیها الهة الاالله لفسدتا» گرفته‌اند.

برهان جِهات ـ برهان جهات و تحدّد یکی از براهینی است که جهت ابطلال جزء لایتجزی اقامه شده است و خلاصهٔ بیان آن این است که هر یک از اجزای مفروض ناچار در چیزی بوده و دارای اوضاعی خاص می‌باشد و به عبارت دیگر دارای جهات و حدود و اوضاعی خواهد بود که عبارت از فوق و تحت و یمین و یسار و غیره باشد و ناچار هر یک از این جهات غیر از جهت دیگر است و این خود نوعی از تقسیم است.[2]

برهان حَیثیّات ـ برهان حیثیات یکی از براهین ابطال تسلسل است و بیان آن بدین‌ترتیب است که هر یک از سلسلهٔ علل و معلول را که در نظر قرار دهیم محصور بین دو حاصر است به این معنی که نسبت به ماقبل خود معلول و به مابعد خود علت است و محصور است بین مرتبهٔ قبل و بعد و در نتیجه متناهی است پس هر مرتبه و واحدی را که از سلسله مورد لحاظ قرار دهیم همین حال را دارد یعنی محصور بین حاصرین است و چون «حکم الامثال فیما یجوز و فیها لایجوز» واحد است حکم یک‌مرتبه در تمام سلسله جاری است و درنتیجه تمام سلسله متناهی است و به عبارت دیگر مجموع آن سلسله از مراتبی تشکیل شده است که هر یک محصور بین حاصرین و متناهی‌اند و بنابراین مجموع سلسله هم که از امور متناهی تشکیل شده است متناهی است و هر مرتبه‌ای را که مورد توجه قرار داریم دارای بدایت و نهایت است و متناهی است پس

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۴۵ ـ ۱۴۶.

۲ـ همان، ج ۲، ص ۱۳۸ و ج ۳، ص ۱۹۷ و ج ۴، صص ۹ـ ۱۰، ۱۶۶ ـ ۱۶۷.

مجموع هم متناهی است.[1]

برهان خاصّ الخاص ـ این برهان را جهت اثبات وجود هیولی اقامه کرده‌اند بدین بیان که گویند مبدأ تمام موجودات یک موجود حقیقی است که واحد است و در آن شأنیت کثرت و تعدد نیست و از جملهٔ موجودات ممکنه که ناشی از وجود واحد بسیط‌اند ممتداتند و چون به حکم تناسب و سنخیت میان علل و معلول باید معلول مناسب با علت خود باشد و این مناسبت میان ممتداد و صور جسمیه مفقود است و میان آن‌ها باذات حق هم هیچ مناسبتی نیست زیرا بیان شد که ذات او منزه از کثرت است و همین‌طور مابین صورت و عقول این تناسب و مناسب نیست. پس ناچار باید معلولی باشد که مناسب با موجود حقیقی باشد و آن هیولی است که بسیط است و غیرمرکب و مناسب است که از مبدأ فیاض صادر شده و از جهت قبول امتدادش واسطهٔ در صدور ممتداد است این برهان را کسانی‌که قایل به قدم هیولی هستند اقامه کرده‌اند.[2]

برهان سُلّمی ـ این برهان را جهت اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند و بیان آن این است که زاویهٔ منفرجه‌ای فرض شود که دو ضلع آن به‌طور بی‌نهایت امتداد یابد و هر اندازه که دو ضلع آن امتداد یابد به همان اندازه هم به فواصل میان دو ضلع افزوده شود و درنتیجه هرگاه امتداد دو ضلع بی‌نهایت باشد آخرین فاصله‌اند و از یکدیگر نیز بی‌نهایت خواهد بود در صورتی‌که محصور بین دو حاصر است که عبارت از دو ضلع باشد و محصور بودن با غیر متناهی بودن آن منافات دارد یعنی محال است که امری که محصور بین حاصرین می‌باشد نیز غیرمتناهی باشد زیرا معنی غیرمتناهی بودن این است که حد و حصری نداشته باشد.[3]

برهان صدّیقین ـ برهان صدیقین یکی از براهین اثبات صانع و ذات واجب و توحید خدای عالم است. این برهان طریقه و روش انبیا و اولیا است که از وجود اثبات وجود کرده‌اند و ساده‌ترین بیان آن این است.

الف ـ وجود امر واحد عینی و حقیقت بسیط است که اختلاف میان افراد آن به کمال و نقص و غنی و فقر است.

ب ـ وجود متأصل در خارج بوده و ذومراتب است به اشدیّت و اضعفیّت و شدت و ضعف و مرتبت کمال و غایت شدت آن که اکمل و اتم از آن نیست و متعلق به غیر نبوده و تمام مراتب دیگر متعلق به آن می‌باشد مرتبت فوق التمام مرتبتی است که از لحاظ شدت و قوت و مدت و عدت نامتناهی است.

ج ـ وجود تمام و تام قبل از وجود ناقص و غنی قبل از فقیر و وجود قبل از عدم و فعل قبل از قوت است.

د ـ مرتبت کمال و تمام هر شیء عبارت از همان شیء است با چیزی زیادتر و در حقیقت وجود کامل حاوی تمام مراتب مادون خود است که موجودات ناقصه باشند با امری زیادتر که کمال او است و در نتیجه مرتبت کمال و تمام هر چیزی محتاج به مراتب ناقصه و مادون خود نیست.

هـ ـ وجودات بر دو قسم‌اند یا ناقص‌اند و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۴۲ ـ ۱۶۹.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۱۲۱.
۳ـ همان، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۳.

محتاج به مرتبت کمال خود و یا کاملند و مستغنی از مراتب ناقصهٔ مادون خود زیرا واجد تمام مراتب است با امری زیادتر که کمال او است و آن واجب‌الوجود است و مراتب ناقصهٔ دیگر ممکنات‌اند و بالجمله وجود یا تام‌الحقیقة و واجب‌الهویة است و یا ناقص و محتاج است.

به‌طوری‌که صدرالدین گوید: مأخذ این برهان از اشراقیان است در قاعدهٔ نور ولکن بیان آن‌ها طوری دیگری است و بالأخره بعد از این مقدمات گفته شده است که وجودات خاصه مراتب و فیوضات حق‌اند و محتاج به مرتبت کامل و تمام و تمام‌الوجودند و وجود واجب مرتبت کمال حقیقة عینیه بسیطه است و اصل و حقیقت تمام مراتب و منبع فیضان وجودات ناقصهٔ دیگر است و ممکنات پرتویی از فیض و رشح وجود اویند و تمام موجودات در سیر وجودی خود به طرف کمال و تمام و فوق التمام می‌روند و هدف آن‌ها نیل به منبع وجود و فیض اقدس و مقدس الهی و ربوبی است و بالجمله در سیر صعودی و تکاملی خود به طرف مطلق می‌روند که فوق آن کمالی نیست و در مراتب نزول هر معلولی پرتوی از علت و فیضی از نورالانوار است و عالم و آدم و جهان سفلی و عالم مفارقات و علویات از نفوس و عقول کلیه و جزئیه و طبایع فلکیه و عنصریه تمام و تمام «وحده لا شریک له گویند» که فرمود «یا من دل بذاته علی ذاته» و «کل قد علم صلواته و تسبیحه» و «یسبح لله ما فی‌السموات و ما فی‌الارض»

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد
آن‌چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

«و فی انفسکم ولا تعلمون»

چون ناظر و منظور تویی غیر تو کس

نیست.[1]

برهان فصل و وصل - برهان فصل و وصل یکی از براهین اثبات وجود هیولی است و بیان آن مبنی بر مقدماتی چند است.

الف - هیچ امری مقابل خود را قبول نمی‌کند یعنی هیچ امری با مقابل خود جمع نمی‌شود و بنابراین اتصال که مقابل انفصال است قبول انفصال نخواهد کرد زیرا انفصال اگر وجودی باشد ضد اتصال است و اگر عدمی باشد مقابل اتصال است از باب تقابل عدم و ملکه و در هر حال با اتصال جمع نمی‌شود.

ب - قابل هر چیزی بعد از قبول آن هم باید مانند قبل از قبول موجود باشد و حال آن‌که جسم متصل که دارای حالت اتصالی است بعد از انفصال مانند قبل از انفصال نیست و به عبارت دیگر مانند حالت قبل از قبول نیست زیرا قبل از عروض انفصال متصل بوده و اکنون منفصل شده است.

ج - بالحس والوجدان یک موجود متصل واحد را دو نیم می‌کنیم و از آن دو امر متصل به‌وجود می‌آید و نمی‌توانیم بگوییم که امر متصل واحد معدوم شده است و دو امر دیگری به‌وجود آمده است که مربوط بدان متصل واحد قبلی نیست زیرا همان بوده است که اکنون دو نیم شده است و به حکم مقدمهٔ اول آن‌چه قبول انفصال کرده است هیأت اتصالیه نیست و نمی‌تواند هیأت اتصالیه قابل انفصال باشد زیرا به عینه با مقبول خود که انفصال باشد موجود نیست و حال آن‌که به‌حکم مقدمهٔ دوم قابل باید با مقبول خود جمع شود در حال که اتصال زایل

۱- اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۳.

شده است و اکنون دو جسم شده است و در عین حال آن دو جسم که پدید آمده است از همان یک جسم واحد قبلی است نه آنکه جسمی معدوم شده و دو جسم دیگر پدید آمده است پس در نتیجه آنچه موجب این همانی است یعنی انتساب دو جسم پدید آمده به یک جسم قبلی است امری باید باشد که از جسم واحد قبلی در دو جسم پدید آمدهٔ بعدی موجود باشد و با اتصال و انفصال هر دو موجود باشد این امر مسلم صورت جسمیه نیست زیرا صورت جسمیه به حکم مقدمهٔ دوم قابل انفصال نیست و صورت اتصالیهٔ جسمیه از بین رفته است و دو صورت جسمیهٔ دیگر پدید آمده است و بنابراین آن امر باقی را در هر دو حال هیولی می‌نامیم که با متصل متصل و با منفصل منفصل است و در هر حال باقی است و قابل کون و فساد و اتصال و انفصال و سایر تحولات و تکونات است.[۱]

برهان قوّت و فعل ـ این برهان را نیز برای اثبات وجود هیولی اقامه کرده‌اند بدین طریق که گویند جسم از آن جهت که جسم است و موجود است و دارای حالت و وجود اتصالی است و دارای صورت نوعیه است که فعلیت آن بدان می‌باشد و او دارای استعداد قبول فصل و وصل و کون و فساد و حالات طاریهٔ دیگر است از حالاتی‌که بالفعل برای او مفقود می‌باشند و در شرایط خاص زمانی و مکانی و معدات دیگر به‌طور متعاقب متوارد بر جسم می‌شوند و بنابراین هر جسمی را دو جهت است یکی جهت موجود و وضع فعلی آن و دیگر جهات دیگری که متوارد بر آن می‌شوند که جهت قوت و استعداد آن باشد یکی جنبهٔ وجوب بالفعل و دیگر جنبهٔ امکان و شیء از آن جهت که بالقوت است بالفعل نمی‌باشد زیرا مرجع قوت به امر عدمی است و مرجع فعلیت به امر وجودی است پس آنچه جنبهٔ قوت آن است هیولی است و آنچه و جنبهٔ فعلیت آن است صورت است.[۲]

برهان لِمّی ـ برهان لمی طریقه و روش استدلال از علت به معلول است برعکس برهانی انی. ← برهان «ان»[۳]

برهان مرکّب ـ برهان مرکب برهانی است که از دو یا چند قیاس ترکیب یافته و مفید یک نتیجه نهایی باشد و خود منحل به چند برهان بسیط شود چنانکه دیده می‌شود که نتیجهٔ برهانی مقدمهٔ قیاس دیگر قرار گرفته و همین‌طور تا بالأخره منتج به یک نتیجه نهایی شود و گاه در مقام اثبات مطلوب متوسل به برهان و جدل و خطابه شوند و گاه قیاسی ترتیب دهند که مقدمات آن مخلوط از یقینیات و مشهورات و فطریات و وهمیات است.

برهان مسامته ـ این برهان یکی از براهین اثبات تناهی ابعاد است به این بیان که از مرکز کره یک خط متناهی خارج می‌شود و موازی با آن، خط دیگر غیرمتناهی از خارج کره رسم می‌شود و کره حرکت می‌کند به‌طوری‌که خط خارج از مرکز مسامت با خط غیرمتناهی خارج از خارج کره قرار گیرد ناچار باید در خط غیرمتناهی نقطه‌ای باشد که اولین نقطهٔ مسامته باشد و وجود چنین نقطه‌ای با فرض غیرمتناهی بودن خط خارج از خارج مرکز کره محال است زیرا هر نقطه‌ای که در خط غیرمتناهی فرض

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، ص ۶۳ و ج ۱، سفر ۲، ص ۹۰.
۲ـ همان، ص ۱۰۹.
۳ـ همان، ج ۳، صص ۳۹۹، ۴۰۷.

شود که اولین نقطهٔ مسامته باشد مافوق آن نقطهٔ دیگری هست که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و خط خارج از خارج کره در آن نقطه مسامت شده باشد قبل از مسامت شدن آن با نقطهٔ زیرین و با فرض غیرمتناهی بودن هر نقطه را که فرض کنیم فوق آن نقطه‌ای است که ممکن است اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق آن نیز نقطه‌ای است که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق آن نیز و در نتیجه نمی‌توان اولین نقطهٔ مسامته را تعیین کرد و لازم می‌آید که مسامته حاصل نشود.[۱]

برهان برملتقی ـ این برهان یکی از براهین ابطال جزء لایتجزی است و بیان آن چنین است که هرگاه سه جزء از آن اجزا را فرض کنیم به نحوی که پهلوی هم قرار گیرند و دوتای از آن‌ها پهلو به پهلوی هم باشند و یکی یعنی جزء سوم بر ملتقای‌اند و قرار گیرد دو شق و فرض پیش می‌آید.

الف ـ آن که جزء سوم که بر ملتقی است مماس دو جزء دیگر یعنی دو جزء پهلو به پهلو باشد.

ب ـ آن‌که جزء برملتقی مماس با دو جزء دیگر نشود.

شق دوم خلاف فرض است زیرا فرض این است که جزء سوم بر ملتقی باشد و لازمهٔ برملتقی بودن مماس بودن با دو جزء دیگر است و با فرض صحت شق اول تجزیه لازم می‌آید.[۲]

برهان مقابله ـ این برهان نیز برای ابطال وجود جزء به‌کار برده می‌شود بدین‌طریق که فرض می‌کنیم مقدار زیادی از اجزای لایتجزی صفحه‌ای را تشکیل دهند که دارای عمق نباشد (بنا بر فرض) و بعد نوری بدان بتابد قطعاً طرفی که مقابل نور است و نور بدان می‌تابد غیر از طرف دیگر است و این خود انقسام است.[۳]

برهان وسط و طرف ـ این برهان را گاه برای ابطال جزء اقامه کرده‌اند و گاه به منظور اثبات تناهی سلسلهٔ علل و معلول به‌کار برده‌اند و در هر یک از دو مورد بیان و طریقهٔ آن با مورد دیگر متفاوت است. طریقهٔ بیان آن به منظور ابطال جزء لایتجزی چنین است که سه جزء را پهلوی هم می‌گذاریم در این صورت دو شق پیش می‌آید.

الف ـ جزء وسط حاجب از تماس و برخورد با دو جزء از دو طرف باشد.

ب ـ جزء وسط حاجب و مانع از تماس و برخورد دو طرف نباشد فرض دوم مستلزم تداخل است و معنای تداخل این است که چند جزء یا جسم در یک جزء داخل شوند به‌طوری که به حجم جزء یا جسم اول یعنی متداخل‌فیه هیچ افزوده نگردد. این امر محال است زیرا با این فرض تمام اجسام در یک جزء قرار گیرند و شق اول که فرض حاجب و مانع بودن جزء وسط از تماس است موجب تقسیم و بلکه خود تقسیم است زیرا لازمه‌اش این است که جزء وسط یک طرفش مماس با یکی از دو جزء در دو طرف باشد و طرف دیگرش با جزء دیگر و این خود تقسیم است.

اما طریقهٔ آن برای ابطال تسلسل چنین است که گویند: هرگاه سلسلهٔ علل و معلول غیرمتناهی باشند لازم می‌آید اوساطی باشد بدون اطراف

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۲.
۲ـ همان، ج ۵، صص ۳۲، ۳۴، ۳۸، ۴۱ ـ ۴۲.
۳ـ همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۳۰.

زیرا هر یک از آحاد و مراتب سلسله وسط است میان سابق ولاحق از آن جهت که معلول سابق و علت لاحق است به‌طور بی‌نهایت مفروض و هر یک از آن‌ها که بدین‌سانند یعنی از جهتی علت واز جهت دیگر معلول باشند و درنتیجه لازم می‌آید که همه اوساط باشند درصورتی که هر وسطی را طرفی است و وجود وسط بدون طرف محال است پس ناچار باید طرفی باشد که خود از جهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی باشد که خود معلول از چیز دیگری نباشد و طرف همهٔ اوساط باشد زیرا وسط مضاف طرف است و متضایفان باید متکافیان باشند و محال است وجود وسطی بدون طرف و طرفی بدون وسط.[1]

بسایِط ـ بَسایِط اسطقیسّه ـ مراد از بسایط گاه عناصر اربعه است که از آن تعبیر به بسایط اسطقسیه هم می‌کنند و گاه مراد نفوس و عقول‌اند.

در هر حال گاه از کلمهٔ بسایط یا بسایط اسطقسیه عناصر اربعه را در حال خلوص و محوضت اراده می‌کنند و اغلب اگر با قید اسطقسیه آورده شود این معنی را می‌خواهند و اگر بدون قید ذکر شود اغلب مفارقات را اراده کنند و گویند «البسائط لیس فیها استعداد» و گاه مراد مطلق مواد ترکیب‌کنندهٔ مرکبات را اراده می‌کنند «وللاجزاء الاولیة للعالم بسائط لا محالة وبعض هذا البسائط لا تقبل الکون والفساد و هی البسائط التی فی جواهرها مبادی حرکات مستدیرة.»[2]

بسایط عقلیه ـ مراد عقول مجرده است.

بسیط ـ کلمهٔ بسیط دارای معانی متعدد است و بر امور مختلف اطلاق شده است.

الف ـ آن‌چه جزئی نداشته باشد نه جزء عقلی و نه خارجی و بالجمله چیزی که هیچ نوع ترکیبی در آن راه نداشته باشد نه ترکیب علمی و نه وصفی و نه خارجی و نه ذهنی و نه مرکب از اجزای تحلیلی عقلی باشد و نه عینی خارجی و نه مقداری و بالأخره بسیط الحقیقة باشد و این چنین موجودی ذات حق است که «البسیط الذی لا ترکیب فیه اصلا.»[3]

ب ـ آن‌چه از اجسام مختلفة الطبایع ترکیب نیافته باشد مانند افلاک که هر یک را طبیعت نوعیه جداست و عناصر در حال خلوص و محوضت.

ج ـ آن‌چه اجزایش نسبت به غیرش کم‌تر باشد که بسیط اضافی هم می‌گویند.

د ـ آن‌چه وجود محض باشد و مرکب از وجود و ماهیت نباشد و یا وجود آن‌ها بر ماهیات آن‌ها غالب باشد مانند مجردات.

هـ ـ آن‌چه جسم و جسمانی نباشد مانند عقول و نفوس.

در هر حال کلمهٔ بسیط مقابل مرکب بوده و معانی مختلفی دارد مثلاً هرگاه گفته شود «العناصر الاربعة البسیطة» مراد عناصر اربعه است در حال خلوص و محوضت و هرگاه گفته شود «اجزای اولیه عالم بسایط‌اند» مراد عناصر و طبایع افلاک است و مراد از حرکت بسیطه حرکت مستدیره است و مراد از «جوهر بسیطه» جزء لایتجزی است و یا ذرات و جواهر فرد

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۳۰، ۳۵.
۲ـ همان، صص ۲۷ ـ ۲۸ و ج ۴ ص ۲۵۶ و ج ۵، صص ۲۹۴، ۲۹۷.
۳ـ همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۹۳.

است و مراد از «اجسام بسیطه» افلاک و کواکب و سماویات می‌باشند و مراد از «اعضای بسیطه» قلب و دماغ و کبد می‌باشد و مراد از «ادراک بسیط» علم فطری موجودات است. به مبدأ خود که علم بسیط گویند از آن جهت که عالم به علم خود نمی‌باشند و هرگاه گفته شود «صور مجردهٔ بسیطه» مراد صور مجرده‌ای از اشیا است نزد عقل و صور علمیه اشیا است در ذات حق.[1]

بسیط الحقیقة ـ از بیان موارد اطلاق کلمهٔ بسیط معلوم شد که بسیط الحقیقة موجودی است که به هیچ نحو از انحا و به هیچ یک از اقسام ترکیب خارجی و ذهنی مرکب نباشد نه مرکب از اجزای خارجی مانند ماده و صورت و نه عقلی مانند جنس و فصل و نه اعتباری و نه اتحادی و نه مقداری و نه انضمامی نه علمی و نه وصفی و نه اسمی و نه رسمی و این‌گونه موجود در عالم وجود یکی است و واجب‌الوجود بالذات و من جمیع الجهات است و کل الاشیاء است.[2]

بسیط الحقیقة کل الاشیاء ـ این قاعده یکی از قواعدی است که صدرا پایهٔ آن را بنا نهاده است و در تحت عنوان واجب گفته است که واجب‌الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و در این‌جا نیز گوید که واجب‌الوجود بالذات که بسیط الحقیقة است تمام اشیا است و تمام اشیا هم واجب‌الوجود است و به‌طورکلی گوید بسیط الحقیقة موقعی بسیط الحقیقة است که تمام اشیا باشد بالفعل و گوید در این امر سر عظیمی است که فلاسفه آن را درنیافته‌اند.

صدرا براساس این قاعده مسائل بسیاری را حل کرده و از جمله مسأله هیولای اولی است که در عین بساطت و قوت محضه قابل تمام صور است و مورد تمام حوادث و تعاقب عوارض و صور است.

صدرا صورت و شکل قیاسی بدین طریق ترتیب داده و گوید:

هر بسیط حقیقتی تمام اشیای وجودیه است.

واجب تعال بسیط الحقیقة است از جمیع جهات و وجوه.

نتیجه آن‌که واجب‌الوجود کل‌الوجود است کما آن‌که کله‌الوجود است.

بیان کبری آن‌که هویت بسیطهٔ الهیه هرگاه تمام اشیا نباشد ناچار بعضی از اشیا هست چون موجود است و بعضی دیگر نیست و بدیهی است که نتواند که هیچ یک از اشیا نباشد و در این صورت که بعضی از اشیا هست و بعضی نیست لازم آید که ذات او متحصل القوام باشد از کون چیزی و لاکون چیزی دیگر و این امر مستلزم مرکب بودن ذات او است ولو به‌حسب اعتبار عقلی از دو حیثیت مختلف و این خلاف فرض بسیط الحقیقة بودن آن است.[3]

و به عبارت دیگر موجودی که به هیچ‌وجه از وجوه مرکب نباشد نه از ماده و صورت و نه از جنس و فصل و نه به ترکیب اعتباری و نه انتزاعی و نه حقیقی خارجی از چنین موجودی نتوان چیزی را سلب کرد مگر نقایص و اعدام. زیرا سلب چیزی از چیزی دیگر مستلزم تصور

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۹۳ ـ ۱۹۵ و ج ۱، سفر ۳، ص ۲۶۴.

۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۸ و مشاعر، ص ۳۳ و شواهد، ص ۳۳.

۳ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۲۶۴.

مسلوب است و موجب اثبات چیزی دیگر و هر امری که موضوع حکم سلبی قرار گیرد مرکب از دو امر خواهد بود یکی آن‌که «خودش خودش» می‌باشد و دیگر آن‌که شیء مسلوب نیست و این امر خلاف بساطت است و چون از موجودی نتوان چیزی را سلب کرد پس تمام اشیا است. توضیح آن‌که در قضیه «انسان لافرس است» و با «مسلوب است از آن فرسیت» دو حیثیت هست یکی حیثیت انسانیت و دیگری حیثیت فرس نبودن یا لافرسیت و آن قضیهٔ معدوله و تمام قضایای معدولهٔ دیگر همین‌طورند در این صورت گوییم:

حیثیت لافرسیت آیا عین حیثیت انسانیت است یا غیر آن.

بنابر فرض اول که حیثیت انسان بودن عین حیثیت لافرس بودن باشد لازم آید که هرگاه معنی و ماهیت انسانیت تعقل شود معنی لافرسیت هم تعقل شود و میان آن دو تلازم عقلی باشد و حال آن‌که بالوجدان می‌دانیم که چنین نیست زیرا حتی در موقع تعقل کردن انسان این معنی که او «لیس بفرس است» تعقل نخواهد شد تا چه رسد به آن‌که تعقل عینیت آن دو شود.

زیرا این‌گونه سلوب سلب مطلق نمی‌باشند و سلب بحت نیستند بلکه سلب نحوی از وجوداند و در مورد ما سلب‌لافرسیت از انسان سلب محض نیست بلکه سلب نحوی از وجود است و وجود بماهو وجود عدم نیست و قوت و امکان چیزی هم نیست مگر آن‌که در آن ترکیبی باشد و بنابراین:

هر موضوعی‌که مصداق برای ایجاب سلب محمول است «قضیهٔ معدوله» به نحو مواطات یا اشتقاق مرکب خواهد بود از موضوع و محمول سلبی زیرا: هرگاه صورت موضوع و صورت محمول سلبی هر دو در ذهن حاضر شوند و نسبت میان‌اند و بررسی گردد درمی‌یابیم که «ما به یصدق علی‌الموضوع» که مثلاً در قضیه فوق صدق مفهوم انسانیت بر مصداق خارجی باشد که عقد وضع است غیر از «ما به یصدق علیه انه لیس بکذا» است یعنی در مصداق دو حیثیت است یکی حیثیتی که مصحح صدق انسان بر او در حقیقت عقد وضع است و دیگر حیثیتی که مصحح عقد حمل و سلب فرسیت از او است اعم از آن دو و بالجمله مصداق عقد وضع با مصداق عقد حمل مغایرت دارند اعم از آن‌که آن مغایرت برحسب خارج باشد از ماده و صورت یا برحسب عقل باشد از جنس و فصل.[1]

مثلاً هر گاه گفته شود «زید لیس بکاتب» است صورت زید در عقل به‌عینه صورت لیس به کاتب نیست والا لازم می‌آید که زید از جهت آنکه زید است عدم و معدوم باشد.

بلکه این قضیّهٔ ناچار مرکب از دو امر است یکی صورت زید و دیگر امری‌که مسلوب است از آن کتابت از قوت و استعداد که از شأن آن کتابت است ولکن مسلوب بالفعل است از آن کتابت یعنی کتابت بالفعل از آن سلب شده است در حال که قوت کتابت در آن هست و همان مصحح سلب کتابت شده است و بالأخره همان قوا و استعدادات است که مصحح سلوب است در موجودات و هر امری دو حیثیت دارد یکی آن‌چه بالفعل هست و دیگر قوت و استعداد که برحسب اعتبار و حیثیت امر موجود در آن

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۴۸ ـ ۳۷۰.

درست است که حمل شود بر آن محمولی که مبین وضع موجودش باشد و سلب شود از او به‌واسطهٔ حمل سلبی که مبین وضع غیر موجودش باشد نه غیرموجود مطلق و سلب مطلق بلکه به اعتبار قوت و استعداد موجودهٔ در آن که مصحح حمل سلبی فعلی و درنتیجه وجودی که بسیط الحقیقة باشد و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه نداشته باشد نه خارجی و نه ذهنی عقلی و حیثیت نقص وجودی نداشته باشد نتوان چیزی را از آن سلب کرد.

بنابراین هر موجود بسیط الحقیقة تمام اشیا است و ذات حق‌تعالی بسیط الحقیقة است پس تمام اشیا است و از این جهت است که گفته‌اند «البسائط لیس فیها استعداد» زیرا بسایط مجرده فعلیات محضه‌اند و اگر فرض شود که دارای قوت و استعداد باشند به حکم آن‌که ماده حامل استعداد است که به حرکت تدریجی کون و فساد می‌پذیرد لازم می‌آید که عقول مجرده در معرض حلول و عروض صورمتعاقبه باشند و این معنی با فرض بسیط بودن آن‌ها منافات دارد.

و به بیان دیگر گوید وجود مطلق نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حدود خاص نباشد و وجود مقید برخلاف آن محدود به حدود خاص است مانند انسان و قلب و غیره و آن وجود مطلق تمام اشیا است بر وجه ابسط زیرا که محدود به حدی نیست و فاعل هر وجود مقیدی است و مبدأ او است و مبدأ هر فضیلت و کمالی اولی والیق به آن کمال است از ذی‌المبدأ پس مبدأ تمام اشیا باید تمام اشیا باشد بر وجه ارفع و تمام اشیا هم او است چنان‌که سواد شدید تمام سوادهای ضعیف موجود دون او است بر وجه ابسط و همان‌طور که مقدار عظیم واجد مقادیر کوچک است و واجد کل المقادیر است که دون او است از جهت حقیقت مقداریه نه از جهت حدود و تعینات آن‌ها که امور عدمی‌اند از نهایات و اطراف و همین طور هم تمام وجودات خاصه ظل وجود فوق التمام بوده و آن تمام موجودات است به نحو ارفع و اکمل و اشرف و بالجمله واجب تعالی مبدأ فیاض تمام حقایق و ماهیات است و بنابراین «فی وحدته و بساطته کل الاشیاء».

و کسی که تعقل کند آن وجود را تعقل می‌کند تمام اشیا را و چون او ذات خود را تعقل می‌کند پس تمام اشیا را نیز تعقل می‌کند و تعقل او عین ذات او است و علم او عین ذات است پس ذات او تمام اشیا است پس معلوم شد معنی آن‌که گوید «کل بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه فهو بوحدته کل الاشیاء.»

البسیط لا یصدرعنه بالذات الّا فعل واحد.

حکمای اشراق این قاعده را به منظور اثبات تعدد و تکثر قوی مستند قرار داده‌اند به این بیان که گویند قوی بسایط‌اند و از موجود بسیط صادر نمی‌شود مگر امر واحدی و بنابراین قوت واحده نمی‌تواند که مبدأ کثیر و زیاده بر یک فعل شود و به عبارت دیگر قوت واحده بالذات و بالقصد الاول نتواند که منشأ افعال متعدده باشد و اگر هم منشأ افعال متکثره و متعدده شود بالعرض و بالقصد الثانی است.[1]

صدرا گوید این قاعده فقط در واحد حقیقی جاری است که مستند بری اثبات وجود

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۳۸۱ و مشاعر، صص ۷، ۳۲.

متوسطات است و قوی من کل الوجوه بسیط نیستند (← قاعده الواحد...).

البسیط لایکون فاعلاً و قابلاً معاً.

باتوجه به بیانات فوق این اصل که بسیط نمی‌تواند هم قابل و هم فاعل باشد معلوم خواهد شد زیرا اعتبار فاعلیّت غیر از اعتبار قابلیت است اول مفید است و دوم مستفید و امر بسیط از جهت واحده نتواند هم مفید باشد و هم مستفید. ← قاعدة الواحد...[1]

بسیط خارجی ـ معانی متعدده گاه موجودند به‌وجود واحد که بسیط خارجی نامیده می‌شوند مانند سواد و بیاض و گاه موجودند به وجودات متعدده که مرکب خارجی نامیده می‌شوند مانند ماهیت حیوان و بسایط غیرحیهٔ خارجیه سه قسم‌اند: ۱ـ هیولی ۲ـ صورت ۳ـ اعراض.[2]

بصر ـ ملاصدرا در تشریح بصر گوید: در علم تشریح گفته‌اند که هفت زوج عصب از دماغ (مخ) می‌روید زوج اول از غور دو بطن مقدم دماغ در جوار دو زایده شبیه به دو سر پستان شروع می‌شود و این زوج عصب کوچک و توخالی است که آن قسمت که در طرف چپ روییده شده است به طرف راست کشیده شده و برعکس آن که طرف راست روییده شده است به طرف چپ کشیده شده است، آن که به طرف راست است به سوی حدقه راست و آن که در چپ است به حدقه چپ نافذاند و قوه ابصار در روح مصبوب در تجویف این عصب است به ویژه در ملتقی.

طبعیون در مورد ابصار گفته‌اند که به انطباع شبح مرئی است در جزئی از رطوبت جلدیه که شبیه به یخ و تگرگ است زیرا به مانند آینه که هرگاه مقابل آن قرار گیرد متلون و ضودهنده می‌شود و در عین حال مثل صورت او در آن منطبع می‌شود. همان‌طور که صورت انسان در آینه منطبع شود.

ریاضیون گفته‌اند که ابصار به خروج شعاع است از چشم بر شکل مخروط که رأس آن در نزد چشم است و قاعده آن نزد مرئی ریاضیون نیز منشعب به شعب گوناگون‌اند.

شیخ اشراق گوید: ابصار نه به خروج شعاع است و نه به انطباع شبح مرئی در رائی و بلکه به‌واسطه مقابلهٔ مستنیر است با عضو باصری که در آن رطوبت صقیله است و موقعی که این شروط یافت شد و موانع هم رفع شد برای نفس علم اشراقی حضوری بر مبصر حاصل می‌شود پس نفس آن را ادراک می‌کند که گویا مشاهده ظاهر جلی می‌کند و در واقع شیخ اشراق می‌گوید: دیدن کار نفس است نهایت شرایطی ظاهری لازم است و آن وجود نور کافی و وجود ماده مستنیر مقابل عضو باصر و در عضو باصر هم باید رطوبت صقیله باشد و هرگاه این شرایط به‌وجود آمد این نفس است که اشراق دیدن می‌کند و این نفس است که می‌بیند. ملاصدرا می‌گوید: این سه قول هر سه نادرست است و قول چهارمی احداث می‌کند که شبیه به قول شیخ اشراق است لکن عین آن نیست ملاصدرا می‌گوید: ابصار به انشای صورت مماثل آن چیز است یعنی شیء مرئی است و این انشای صورت مماثل، به قدرت خداوند است که از عالم ملکوت نفسانی مجرد از ماده خارجی

۱ـ اسفار، ج ۲، ص ۲۸ و ج ۶، ص ۲۶۴.

۲ـ همان، ج ۶، ص ۲۰۹ و ج ۲، ص ۱۷۶.

است یعنی صورت از عالم ملکوت است و صورت نفسانی است و مجرد از ماده خارجی است که‌حاضر عندالنفس می‌شود و قائم به نفس، به مانند قیام فعل به فاعل و نه قیام مقبول به قابل و به عبارت دیگر می‌گوید این نفس است که ایجاد صورت مماثل با اصل مرئی می‌کند و آن صورت مجرد است یعنی صورت مرئی هم مجرد است و عاری از ماده و لذا قائم به نفس است قیام فعل به فاعل در واقع ساخت نفس است که در صورت مقابلهٔ یاد شده نفس خودش صورتی را که مماثل با اصل باشد خلق می‌کند و بدان علم شهودی حاصل می‌کند پس دید کار نفس است و مرئی خلق و مخلوق نفس است که آن را در شرایط خاص می‌سازد. ← ابصار[1]

بــعث ـ بعث یعنی برانگیخته‌شدن و برخاستن از خواب و بیدار شدن و فرستادن و تهییج شدن و وادار کردن بر کاری و یوم‌البعث یعنی روزی‌که مردگان از خواب بیدار شده و از قبر برپا ایستند.

صدرا گوید بعث عبارت از خروج نفس است از هیأت محیطهٔ به آن چنان‌که جنین از قرار مکین خارج می‌شود. او گوید:

قبر حقیقی عبارت از انغمار نفس و انحصار آن است بعد از موت بدن در آن هیأت مکتنفهٔ به آن و نفس مابین موت و بعث به منزلت جنین است و یا به منزلت نائم است که قوای او قدرت ادراک مدرکات آخرت را ندارد و موقعی‌که حشر و قیامت برپا شد انسان از میان آن انغمار برانگیخته می‌شود یا به طور مطلق حُرّ و آزاد می‌گردد و یا مقبوض و اسیر زاجرات و قاسرات است.[2]

در مورد بعث انبیا و رسل ـ ملاصدرا می‌گوید: درواقع فواید بعث رسول و انزال کتب بازگشت به مؤمنان می‌کند که خداوند انوار رسولان و کتب را وسیله هدایت مؤمنان قرار داده است. چنان‌که فایده نور آفتاب به صاحبان چشم بینا بازمی‌گردد.[3]

بعدیت غیرمجامع ـ همه بعدیت‌های مربوط به حرکات و زمان و زمانیات با قبلیت‌ها جمع نمی‌شوند.[4]

بهشت ـ بحث دربارهٔ بهشت و دوزخ به‌طور اصولی بحث کلامی است ملاصدرا در اغلب آثارش مورد بررسی قرار داده است از جمله در **شواهد الربوبیه** آمده است:

اشراق سیزدهم: در بیان بهشت و دوزخ باید دانست بهشتی که آدم و حوا به علت ارتکاب خطا از آن‌جا بیرون رفتند و به زمین فرود آمدند، از جهتی غیر از بهشتی است که به پرهیزگاران در عالم آخرت وعده داده‌اند. زیرا این بهشت، ظاهر و آشکار نمی‌گردد مگر بعد از خراب و ویران شدن عالم جسمانی و فساد و اضمحلال اجرام سماوی و به انتها رسیدن دنیا، هرچند هر دو بهشت در اصل ذات و حقیقت متحد و متفق‌اند.

بیان این مطلب این است که چون موت و رهایی از این عالم، آغاز حرکت و بازگشت به سوی خدا است و نهایت هر حرکتی (چه مستقیم و چه مستدیر) عین بدایت او است از

۱ـ اسفار، ج ۸، صص ۱۷۸، ۱۸۳.
۲ـ شواهد، ص ۴۰۴.
۳ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۶۷.
۴ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۹.

حیث مرتبهٔ ذات و حقیقت (زیرا حرکت در هر مقوله‌ای انتقال از حدی به حدی است بالاتر که کلیهٔ حدود در اصل ذات و ماهیت متحداند) و غیر او است از حیث وجود و کمال (زیرا وجود نهایت وجودی است جدید و حاصل از حرکت و وجودی است کامل برخلاف وجود در بدایت) لذا بین جنت هبوط ارواح که در نزد محققین از اهل عرفان و شریعت، به نام موطن عهد و اخذ میثاق از ذریهٔ آدم نامیده شده است و بین جنت صعود اشباح[1] مطابقت است. زیرا حرکات وجود در قوس نزول بر حدود یعنی در مقابل حدود حرکات وجود در قوس صعود است، غایت‌الامر بر سبیل تعاکس مابین دو سلسله (بدین‌معنی که هر حدی از حدود حرکات سلسله نزولی در برابر حدی از حدود حرکات سلسله صعودی است که متعاکساً در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند.. هر مرتبه‌ای از مراتب هر یک از این دو سلسله، نظیر مرتبه‌ای است از سلسلهٔ دیگر که در برابر آن قرار گرفته است، نه عین آن از هر جهت؛ والا تحصیل حاصل لازم می‌آید و تحصیل حاصل محال است و به همین جهت عرفا گفته‌اند «انّ الله لا یتجلّی فی صورةٍ مَرّتین» خدا دو مرتبه در یک صورت تجلی و خودنمایی نمی‌کند بلکه در هر صورتی فقط یک مرتبه تجلی می‌کند و در هر آنی در صورت خاصی تجلی می‌کند و ایشان دو سلسلهٔ سیر نزولی و سیر صعودی وجود را به دو قوس دایره تشبیه کرده‌اند، برای اشعار به این نکته که حرکت ثانوی وجود، یعنی حرکت صعودی، حرکت رجوعی و انعطافی است، نه حرکت استقامی.

و اما در مورد مکان بهشت و جهنم باید گفت که برای آنان مکانی در ظواهر این عالم جسمانی نیست. زیرا این عالم، عالمی است محسوس و هر چیزی که با این حواس پنج‌گانه ظاهری محسوس می‌گردد از سنخ عالم دنیا است. در حالتی که بهشت و جهنم موعود از سنخ عالم آخرت است (و عالم آخرت با این حواس ظاهری محسوس نخواهد بود) بلی مکان بهشت و جهنم در درون حجب سماوات و ارض است (که هر آن که به مضمون آیات شریفهٔ «اذا السماء انشقت. و اذنت لربها و حقت. و اذا الارضُ مُدَّتْ واَلْقَت ما فیها و تَخَلَّت» (زمانی که آسمان بشکافد و مطیع خداوند گردد و اطاعت او حق است. و زمانی که زمین کشیده شود و آن‌چه را که در درون دارد بیرون ریزد ـ سورهٔ انشقاق، آیات ۱ ـ ۴) و آیات شریفهٔ «اذا السماءُ انفَطَرتْ. و اذا الکواکبُ انتَثَرت. و اذا البحارُ فُجّرت. و اذا القبور بُعْثِرَت. عَلِمَتْ نفسٌ ما قَدَّمَتْ و اَخَّرَتْ (چون آسمان شکافته شود ـ و ستارگان پراکنده گردند و دریاها درهم آمیزند و گورها زیر و رو شود. هر کس بداند که در گذشته چه کرده است ـ سورهٔ انفطار، آیات ۱ ـ ۵) این حجب جسمانی سماوی و ارضی برداشته شوند و باطن این عالم جسمانی ظاهر و آشکار گردد آن‌گاه مکان بهشت و جهنم و جایگاه آنان معلوم خواهد شد و هر کس از مأوای خود و باطن و سرایر خویش آگاه خواهد گشت. زیرا کراراً گفته‌ایم که عالم آخرت در باطن عالم دنیا است. زیرا عالم آخرت عالمی است که صور حقایق و بواطن و سرایر که در زیر حجاب‌های جسمانی پنهان شده بودند، آشکار

---

[1] ـ شواهد، صص ۴۱۸ ـ ۴۳۶.

می‌گردند) و از برای بهشت و جهنم در همین عالم جسمانی دنیوی مظاهری است که اخبار و احادیثی که در مورد تعیین بعضی از امکنه برای بهشت و جهنم وارد شده است به همان مظاهر موجود در این عالم تفسیر و توجیه می‌شوند. اخبار و احادیث در این باب بسیار و مضامین آن‌ها مختلف‌اند و ما در کتاب مبدأ و معاد به نحوی مابین آن‌ها تعدیل نموده‌ایم و تا آن‌جا که ممکن بوده است، اختلاف مابین آن‌ها را مرتفع کرده‌ایم.

بعضی از عرفا در این مقام چنین گفته‌اند: بدان که جهنم از جمله بزرگ‌ترین مخلوقات خدا است که دارای قعر و گودالی است بسیار پست و عمیق و مشتمل است بر گرمایی بسیار شدید به نام حَرور و سرمایی بسیار شدید به نام زمهریر. پس در وی سرمایی است در بالاترین درجات سرما و گرمایی است در بالاترین درجات گرما و ما بین سطح اعلی و قعر آن فاصله‌ای است که طی آن مدت هفت‌صد و پنج سال طول خواهد کشید و در قسمت مشتمل بر گرمی آن هوایی سوزان و شعله‌ای است از آتش که جرقه در آن دیده نمی‌شود مگر اجساد بنی‌آدم و سنگ‌ها یعنی بت‌هایی که آن‌ها را خدایان خویشتن دانسته‌اند و شعلهٔ آن طایفهٔ جن‌اند، همان‌طور که آیهٔ شریفهٔ «وقودها الناس و الحجارة» (آتش زنهٔ دوزخ ـ مردمان و سنگ‌ها هستند ـ سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۴) و آیهٔ شریفهٔ «فَکُبْکِبوا فیها هم و الغاوون. و جُنودُ ابلیس اجمعون» (آنان و گمراهان در دوزخ افکنده شوند. همچنین تمامی لشکریان ابلیس ـ سورهٔ شعراء، آیات ۹۴ ـ ۹۵) بر آن دلالت دارند. و خدا جهنم را از صفت غضب آفریده است چنان‌که در قرآن مجید می‌گوید «وَ مَنْ یَحْلِلْ علیه غَضَبی فقد هَوىٰ» (و هر کس که غضب من بر او نازل گردد، به دوزخ خواهد افتاد ـ سورهٔ طه، آیهٔ ۸۱) و لذا جهنم بر جباران و ستمگران کبر و نخوت می‌فروشد و بر آنان می‌خروشد و خشونت می‌ورزد و پشت متکبران را دو تا می‌کند.

اینک می‌گوییم همان‌طور که برای انسان و نظایر آن از معانی اصولیه حقیقت ومثال و مظهری است، همین‌طور برای بهشت حقیقت کلیه‌ای است که آن روح عالم و مظهر اسم رحمان است و برای آن نیز مثال کلی است که آن عرش اعظم و مقر حکومت الهی (به نام فلک اطلس) است و زمین بهشت، کرسی است و سقف آن عرش رحمان است و نیز برای آن مظاهر و مشاهد خاص جزئی محدودی است (از قبیل باغ‌هاو راغ‌ها و گلزارها و آیات جمال و زیبایی‌های موجود در این عالم و دل‌های آکنده از عشق و محبت و عطوفت و رأفت و افکاری عالی و درخشان که مانند درختان سرسبز پر از میوه‌های سودبخش علم و دانش و ثمراتی آسایش‌دهنده و عشق‌آفرین‌اند).

و همچنین از برای جهنم حقیقت کلیهٔ جامع و شاملی است که عبارت است از بُعد و دوری از رحمت خدا به مقتضای اسم جبار و اسم منتقم (که به مقتضای اسم جبار، کسر و نقصان‌های حاصل از وقوف در منازل سیر و سلوک و یا اعوجاج و انحراف از جادهٔ حق و حقیقت و کمی و کاستی در علم و عمل را جبران کند تامگر طلای وجود از غش طبیعت و زنگ و غبار خباثت پاک و جدا گردد و بالأخره لایق عفو و رحمت؛ و به مقتضای اسم منتقم گناهان و

مظالم او را کیفر دهد).

و نیز برای جهنم یک نشأهٔ مثالی کلی و جامعی است و آن عبارت است از طبقات هفت‌گانه افلاک و اجرام واقع در زیر فلک هشتم به نام کرسی که موضع و محل قرار گرفتن دو قدم پروردگار یعنی قدم جبار و بعد و احتجاب و قدم صدق و تشرف به حضور الهی است و (همان‌طور که قبلاً گفتیم) در کرسی، (هم اصول و ریشهٔ شجرهٔ طوبی) و هم اصول و ریشهٔ شجرهٔ زقوم است (که در قرآن مجید از آن به لفظ) «طعام الاثیم» یعنی طعام و خوراک شخص گنه‌کار تعبیر شده است و بدان‌جا اعمال فجار و منافقین منتهی می‌گردد و نیز برای جهنم مظاهر و نمونه‌های خاص و محدودی است و آن‌ها عبارتند از طبیعت و فطرت و هوا و هوس‌های نفسانی هر کسی در دنیا و لوازم و تبعات آن در آخرت؛ و برای جهنم ابواب و مشاعر هفت‌گانه‌ای است که آن ابواب و مشاعر هفت‌گانه عین ابواب بهشت‌اند (زیرا حواس پنج‌گانهٔ ظاهری و باطنی هم ابواب بهشت و هم ابواب جهنم‌اند. و چون قوهٔ خیال و قوهٔ حافظه خزانه‌اند نه مدرک و همچنین قوهٔ متصرفه، متصرف است نه مدرک، بنابراین مجموعاً هفت باب می‌شوند و این هفت باب هم ابواب و درهای بهشت‌اند اگر در تحت فرمان عقل درآیند و هم ابواب و درهای جهنم‌اند اگر در تحت امر و فرمان عقل نباشند) زیرا ابواب و درهای مذکور به شکل دربی ساخته شده‌اند که هرگاه به یک ناحیه و طرفی گشوده شود طرف دیگری مسدود خواهد شد. پس سالک راه چشمی را که از دید و مشاهدهٔ یک منزل‌گاه از منازل آخرت پوشید، به سوی منزل‌گاه دیگری که مخالف او است بازمی‌گردد (زیرا اگر چشم از دیدن لذات و شهوات دنیوی پوشید، به دیدن مظاهر فرح‌انگیز بهشت نایل می‌گردد و هرگاه به مشاهدهٔ حق و آثار جلال و جمال او نگریست، از دیدن مظاهر شهوت‌انگیز نفس چشم‌پوشی می‌کند).

و این درها برای هر دو فرقه یعنی اهل بهشت و اهل جهنم باز است (که می‌توانند به میل و اختیار خود از هر دری داخل شوند) به جز در قلب (که محل توجه و عنایت خاص الهی و در میان کاینات و موالید، مقر دیگر سلطان عالم وجود است که خود گفته است «انا عند قلب عبدی المؤمن» (من همیشه در قلب بندهٔ مؤمن خویشم) و این در همیشه بر روی اهل جهنم بسته شده چنان‌که خدا در آیهٔ شریفهٔ «لا تُفتحُ لهم ابوابُ السّماوات و لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سمّ الخیاط» (درهای آسمان به روی آنان گشوده نمی‌شود و وارد بهشت نمی‌گردند مگر این‌که شتری بتواند از سوراخ سوزن بگذرد ـ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۰) به این مطلب اشاره می‌کند زیرا صراط خدا در راه سیر و سلوک به سوی او از مو باریک‌تر است. پس سالک راه حق نیازمند است به کمال تدقیق و تلطیف نظر در علوم و معارف الهی (و تزکیه و تهذیب باطن از افکار و عقاید باطل و رذایل علمی و عملی) و چگونه سلوک در این راه باریک‌تر از مو برای درمان احمق و جهال و آنان که مغرور و مستبد در رأی و عقیده فاسد خویش‌اند و هرگز در برابر حق و حقیقت تسلیم و منقاد نمی‌گردند ممکن و میسر خواهد بود.

پس ابواب جهنم هفت عدد است و ابواب بهشت (با اضافه کردن باب قلب که مخصوص

سلاک الهی است) هشت عدد خواهد بود و این باب یعنی باب قلب که هیچ‌گاه بر روی آنان بازنمی‌گردد و احدی از آنان داخل در این باب نخواهند شد در محلی به نام «سوره» قرار گرفته است (و مراد از سور در اصطلاح ما چنان‌که خواهیم گفت عقل بالقوه است که عقل بالفعل در کانون و نهاد وی قرار گرفته و از آن‌جا پدید می‌گردد و این مرتبهٔ شامخ عقل، همان باب قلب و دریچهٔ علوم و معارف عقلیهٔ الهیه‌ای است که مختص به سلاک راه حق و حقیقت و واقفین بر اسرار موجود در پشت پردهٔ اوهام و حواس ظاهری و حجب نفسانی است).

ت

تأثیر تجددی ـ با این‌که این‌گونه جملات و کلمات را نمی‌توان به عنوان یک اصطلاح فلسفی تلقی کرد لکن چون ترجمه و تفسیر این لغات و تعبیرات خاصه در مسائل اساسی فلسفه صدرا به کار آید ذکر آن‌ها بی‌فایده نخواهد بود.

تأثیر تجددی در مقابل تأثیر ابداعی است و چنان‌که در مقوله «ان یفعل» گفته شد صدرا فعل را عبارت از تأثیر تجددی می‌داند.

تأثیرات تجددی در مواد جسمانی و تأثیرات اجسام است در یکدیگر و عبارت از تحریکات و تأثیرات جسمانی است در مواد جسمانی برخلاف تأثیر ابداعی که تأثیر ذات حق و عقول مفارقه است در معلولات و مبدعات خود که نحوهٔ تأثیر آن‌ها تأثیر ابداعی است.[1]

تأویل ـ حمل کلام است بر غیرمعنی موضوع له.

عارفان و اهل ذوق توجیهات خود را از آیات و روایات، تأویل ندانسته و حمل کلام بر ظاهر می‌دانند چنان‌که به نقل اسفار ابن عربی و صدرالدین قونوی گفته‌اند ما عقاید خود را با قرآن و حدیث مقابله و مطابقه کنیم[2] یعنی تفسیری که ما می‌کنیم مطابق با ظواهر قرآن و احادیث است و بنابراین نیازی به تأویل نیست و در عین حال تأویلات متکلمان و علما را نادرست می‌دانند و مخالف با مکاشفات خود می‌دانند. آن‌ها می‌گویند ما مطابق با مفاد ظاهر آیات و روایات حقایق را کشف می‌کنیم و نیازی به تأویل نداریم. از طرفی ملاصدرا می‌گوید راسخان در علم که در قرآن مجید آمده است ائمه معصومند و حتی آن‌ها هم آیات را تأویل نکرده‌اند و می‌گوید: بصیرت کافی لازم است که حقایق را از ظواهر آیات و احادیث دریابیم و می‌گوید: اهل نظر و علوم عقلی و حکمای اسلام آیات و احادیث را تأویل کرده‌اند مطابق با نظریات عقلی خود. ملاصدرا به گروهی که باتوجه به ظاهر پاره‌ای از آیات و احادیث مانند حنابله قایل به تجسیم و تشبیه شده‌اند نخست حمله کرده است و گوید کار معتزله و متفلسفان به‌جایی رسید که در خطابات شریعت همهٔ ظواهر را دگرگون کردند و پاره‌ای در منع استفاده از عقل غلو کرده‌اند مانند حنابله. ملاصدرا اقوال گوناگون را در باب حدود تأویل و جواز و عدم جواز آن آورده‌اند.[3]

قد ظهر و تبین لک مما تلونا علیک، ان

۱ـ اسفار، ج ۳، صص ۱۹، ۱۰۲.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۴۲ـ۳۴۳.

۳ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۸۴ـ۸۵.

لاصحاب المسالک التفسیریة اربعة مقامات.

فمن مسرف فی رفع الظواهر، کاکثر المتعزلة والمتفلسفة، حیث انتهی امرهم الی تغییر جمیع الظواهر فی الخطابات الشریعة الواردة فی الکتاب والسنة الی غیر معانیها الحقیقیة، کالحساب والمیزان و الصراط والکتاب، و مناظرات اهل الجنة و اهل النار فی قول هؤلاء: افیضوا علینا من الماء او مما رزقکم الله، و قول هولاء: ان الله حرمهما علی الکافرین، و زعموا ان ذلک لسان الحال.

و من مقتر غال فی حسم باب العقل کالحنابلة اتباع ابن حنبل، حتی منعوا تأویل قوله: کن فیکون و زعموا ان ذلک خطاب بحرف و صوت یتعلق بهما السماع الظاهری یوجد من الله فی کل لحظة بعدد کل مکون، حتی نقل عن بعض اصحابه انّه کان یقول: حسم باب التأویل الا لثلاثة الفاظ، قوله صلی الله علیه و آله: الحجر الاسود یمین الله فی‌الارض و قوله: قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن، و قوله: انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن، و من الناس من اخذ فی الاعتذار عنه، بان غرضه فی المنع من التأویل رعایة اصلاح الخلق، و حسم الباب للوقوع فی الرخص والخروج عن الضبط، فانه اذا فتح باب التأویل وقع الخلق فی الخرق و العمل بالرأی، فیخرج الامر عن الضبط، و یتجاوز الناس عن حد الاقتصاد فی‌الاعتقاد، و قال ابوحامد الغزالی: لابأس بهذا الزجر، و یشهد له سیرة السلف بانهم کانوا یقولون اقروها کما جائت، حتی قال مالک لما سئل عن الاستواء: الاستواء معلوم، والکیفیة مجهولة، والایمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

و اما المقام الثالث: فهو طائفة ذهبوا الی الاقتصاد فی باب التأویل، ففتحوا هذا الباب فی‌احوال المبدأ و سدوها فی احوال المعاد، فاولوا اکثر ما یتعلق بصفات الله من الرحمة و العلو و العظمة والاتیان و الذهاب و المجییء، و ترکوا ما یتعلق بالاخرة علی ظواهرها، و منعوا التأویل فیها، و هم الاشعریة اصحاب ابی‌الحسن الاشعری، و زاد المتعزلة علیهم، حتی اولوا من صفات‌الله ما لم یأوله الاشاعرة، فأولوا السمع الی مطلق العلم بالمسموعات، و البصر الی العلم بالمبصرات، و کذا اولوا حکایة المعراج، و زعموا انه لم یکن بجسد، و اول بعضهم عذاب القبر و الصراط و جملة من احکام الاخرة، ولکن اقروا بحشر الاجساد بالجنة.[1]

تامّ ـ تام درمقابل ناقص است و یکی از اضافات است. موجود تام عبارت از موجودی است که تمام آن‌چه شایسته و ممکن است برای آن، بالفعل حاصل شود، برای آن حاصل باشد و آن را کامل هم گویند.

این لفظ نیز بر امور و در موارد متعدد اطلاق شده است چنان‌که گویند عدد تام، مقدار تام، تام‌القوت، تام‌الحس و تام‌العلم و فوق‌التمام که تمام کمالات ممکنه‌الحصول حاصل برای آن می‌باشد و فوق او تمامی نمی‌باشد ذات حق‌تعالی است که تام‌الحقیقة هم گویند که کامل الذات است و غیرمتناهی است از لحاظ شدت و قوت و مدت و عدت.[2]

تجاویف ـ ← اجوف[3]

تجرید ـ تجرید یعنی مجرد کردن و عاری

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۸۰ـ ۸۱.

۲ـ اسفار، ج ۶، صص ۱۳۴، ۲۷۲.

۳ـ همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۵۶ـ۳۵۷.

کردن، مجرد شدن از دنیا یعنی علایق مادی و زندگی ظاهری را رها کردن.

در اصطلاح فلاسفه تجرید عبارت از حذف بعضی از صفات و اجزا و ابقای بعضی دیگر و یا توجه کردن به بعضی از اوصاف و احوال و اجزا و عدم لحاظ بعضی دیگر و یا انفکاک شیء از عوارض و لواحق و ضمایم ولو عقلاً که تجرید عقلی است.

صدرا گوید این تعریف که حذف بعضی و ابقای بعضی دیگر از صفات باشد تعریف خوبی نیست و بلکه تجرید عبارت از نقل چیزی است از وجود مادی به وجود عقلی به واسطهٔ نقل آن اولاً به حس و بعد به خیال و بعد به عقل و بنابراین تجرید شیء در عین مادی‌بودن آن ممکن نیست و حذف صفتی یا صفاتی از امور مادی در عین آن‌که در ماده باشند ممکن نمی‌باشد و آن‌چه مجرد وعاری از صفت یا صفات می‌شود صورت آن شیء است که در قوای مدرکهٔ انسان است که نقل او به حس تا اندازهٔ او را مجرد می‌کند و به خیال اندازه زیادتر ولو هم زیادتر و در عقل کلاً مجرد می‌شود پس تجرید و مجرد بودن هر چیزی در مواطن مختلف مدارک و مشاعر فرق می‌کند.

و بالجمله تجرید عبارت از انتزاع صور مجردهٔ اشیا است که به معنای حذف بعضی و ابقای بعضی دیگر است.

مسأله تجرید نیز یکی از مسائل مهم مورد توجه صدر است چنان‌که در مسأله اتحاد عاقل و معقول و حس و محسوس بیان شد که او در تمام مراحل ادراک قایل به نوعی از تجرید است.[۱]

تجسم اعمال ـ یکی از مسائل کلامی که شرایع و مذاهب در باب اصول عقاید مطرح کرده‌اند مسأله چگونگی لذت و الم اخروی و عذاب قبر و میزان و حساب و نشر صحف است در روز قیامت این مسأله از نظر علمای علم کلام جوری مورد بحث قرار گرفته و از نظر متعبدین به مذاهب طوری دیگر و بالأخره فلاسفه اسلامی نیز سعی کرده‌اند مسأله را طوری حل کنند که با اصول و قواعد عقلی وفق داده و منافات نداشته باشد.

خلاصه کلام آن‌که در روز قیامت اعمال هر کس نصب‌العین او شده و به صور قبایح و یا زیبا نمودار می‌شود «یوم یشهد علیهم ارجلهم و...» و زشت‌کاران و نیکوکاران هر یک نتیجه عمل خود را که در دنیا انجام داده‌اند ببینند.

صدرا این مسأله را به‌نحو خاصی مورد بررسی و توجه قرار داده و گوید:

شکی نیست که هر عملی را اثری است در نفس و اثری است در خارج و نفس انسان در مقابل اعمال و رفتار او متأثر می‌شود و همان‌طور که افعال و رفتار هر کس را در خارج آثار وجودی خاص است در نفس نیز اثری می‌گذارد که مجموعهٔ ملکات و فضایل و رذایل نفسانی محصول اعمال و رفتار و بالجمله اکتسابات انسان است و به‌طورکلی هر یک از ملکات نفسانی را ظهوری است در هر یک از مواطن و قوابل و هر صفت جسمانی و یا روحانی در مقام مقارنت و مجاورت با قابلی، اثری در آن قابل می‌گذارد و نحوهٔ اثر آن در هر یک از مواطن متفاوت است و همان‌طوری‌که اعمال خارجی در نفس اثر می‌گذارند ملکات نفسانی نیز در

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۴۷۱، ۴۷۴، ۴۷۵ـ ۵۰۶.

خارج اثر می‌کنند و آثاری از فضایل و رذایل نفسانی در خارج حاصل می‌شود مثلاً غضب، کبر، عجب حقد و غیره که از کیفیات و امور نفسانی‌اند آثاری در خارج از آن‌ها ظاهر می‌شود.

یکی از مواطن موطن آخرت است و نشأت اخروی است و بعید نیست که مثلاً غضب که یکی از ملکات و صفات نفسانی است در نشأت آخرت به صورت نار محرقه مجسم شود و صاحب آن را بسوزد که فرمودند «الدنیا مزرعة الآخرة» و همین‌طور جود، علم و سایر صفات که از کیفیات نفسانی‌اند به صورت سلسبیل درآیند و آکل مال یتیم ظلماً در نشأت آخرت به صورت آتش در بطون خورندگان آن‌ها درآید و آن‌ها را بسوزانند و بالأخره ملکات فاضله و رذایل که از مکتسبات نفسانی است و از آثار و اعمال انسان است در نشأت دناوی به‌عینه در نشأت دیگر مجسم شوند و نتیجه عمل هر کس بدین‌طریق برای او نمودار شود.[۱]

ملاصدرا در کتاب شواهد الربوبیه گوید:

اشراق هفتم: در بیان کیفیت تجسم اعمال و متصور شدن نیات اشخاص به صور مناسب با نیاتشان در روز قیامت.[۲]

برای هر صفت راسخ و ملکهٔ نفسانیه، ظهور و نمود خاصی است در هر موطن و نشأه‌ای. زیرا گاه برای صورت واحدی آثار گوناگون در مواطن گوناگونی است. آیا نمی‌بینی که صورت جسم مرطوب بالذات مانند آب هرگاه در جسم دیگری که پذیرندهٔ رطوبت است اثر رطوبت گذاشت، آن جسم قابل رطوبت مانند آب دارای رطوبت می‌گردد. ولی هرگاه همین جسم دارای صورت آبی در مادهٔ دیگری مانند قوهٔ حسیه یا خیالیه تأثیر گذاشت و آن ماده از آن رطوبت متأثر و منفعل گردید، این ماده عین آن رطوبت و مانند آن رانمی‌پذیرد و مانند آب صاحب رطوبت نمی‌گردد، بلکه صورتی و شبحی از آن رطوبت را در خود می‌پذیرد و لذا برای آن رطوبت (یعنی رطوبت آب) اثر و رطوبت دیگری است و نشأه دیگری (یعنی نشأهٔ حس و خیال) غیر از نشأهٔ اولی یعنی نشأهٔ مادی خارجی.

و همچنین نفس ناطقه به وسیلهٔ قوهٔ عقلیهٔ خویش ظهور و نمود دیگری از رطوبت را می‌پذیرد به نام صورت عقلیهٔ کلیهٔ رطوبت. پس بنگر حکم تفاوت و اختلاف نشأت را در مورد ماهیت واحد و قیاس کن بر آن، حال هر ماهیتی را برحسب اختلاف و تفاوت انحای وجودات (بدان گونه که قبلاً به تفصیل بیان کردیم که ممکن است ماهیت واحدی، به انحا و اقسام گوناگون وجود موجود گردد) و این مقدار از بیان مطلب کافی است برای شخص بینا و با بصیرت که از دانستن آن به جمیع آن‌چه شارع مقدس دربارهٔ افراد انسان از نعیم و مقامات بهشتی وعده داده و یا آنان را از دوزخ و جحیم و درکات آن ترسانده است.

پس هر کس که در علم و دانش دارای تحدی و تفرس باشد بر او واجب است که در صفات نفسانیه و کیفیت انشا و خلاقیت وی نسبت به آثار و افعال ظاهری دقت و تأمل کند، تا که آن را وسیلهٔ ادراک و وصول به کیفیت و

۱ـ رسالهٔ عرشیه، ملاصدرا، ص ۱۹۵ و مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۴۳.

۲ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۴۵۷.

چگونگی استلزام و دربرداشتن بعضی از صفات و ملکات نسبت به بعضی از آثار مخصوص، در سرای آخرت قرار دهد. پس همان‌طور که شدت غضب در مرد موجب طغیان حرکت خون در بدن و قرمزی رنگ صورت او و گرم شدن بدن او و سوزش مواد بدن می‌گردد، در حالتی که غضب صفتی است نفسانی موجود در باطن او، و این آثار نام برده، صفات اجسام مادیه‌اند که در این عالم در پی شدت غضب ظاهر و آشکار می‌گردند.

هیچ جای تعجب و شگفتی نیست در این‌که در سرای آخرت آتشی افروخته بر این نفس ظاهر و آشکار گردد و در این نفس طغیان کند و اثر آن در وی محسوس و ملموس گردد و صاحب آن نفس را واقعاً و حقیقتاً بسوزاند. همان‌طور که در این عالم هنگام شدت ظهور آن صفت مستلزم ضربان رگ‌ها و شریان‌ها و اضطراب اعضای بدن است و چه بسا ظهور صفت غضب و طغیان آن در شخص منجر به امراضی شدید گردد و چه بسا صاحب آن صفت با عروض آن امراض شدید از شدت غیظ و غضب بمیرد (و خلاصه این‌که هر صفتی که در نفس انسان رسوخ و تمرکز یابد آثار و توابع ضروری آن صفت، در آخرت نیز بر وی مترتب گردد همان‌طور که هر صفتی که در این عالم در نفس روی دهد و یا راسخ گردد آثاری از قبیل آن‌چه در مثال مذکور بیان کردیم بر وی مترتب گردد).[1]

تجلی ـ انکشاف حقایق انوار غیب را برای قلوب صافیه تجلی می‌نامند و آن بر دو قسم است یکی تجلی ذاتی که مبدأ انکشاف حقایق غیبی از ذات حق است از ورای حجاب و دیگر تجلی صفاتی که مبدأ و منشأ آن صفات و اسما و حجب نوری است.[2]

صدرا گوید: حق متعال را تجلی واحدی است بر اشیا و ظهور واحدی است بر ممکنات و این ظهور بر اشیا به‌عینه ظهور و تجلی دوم حق است بر نفس ذات خود در مرتبت افعال زیرا که ذات حق از جهت نهایت تمامیت و فرط کمال خود افاضه می‌کند از ذات خود که عبارت از ظهور دوم باشد بر نفس خود و روا نباشد که ظهور اول عین ظهور دوم باشد زیرا ظهور دوم تابع ظهور اول است و ظهور دوم عبارت از نزول وجود واجبی است در مراتب افعال که به نام افاضه و نفس رحمانی و علیت و تأثیر و محبت افعالیه و تجلی نامیده می‌شود و منشأ تکثر اسما و صفات است.

تجلی اول ظهور و بروز اشیا است و تجلی دوم تطور و تکثر آن‌ها است و اگر دقت شود یک تجلی و ظهور است که منحل به‌دو تجلی و ظهور می‌گردد.

جمیع ماهیات و ممکنات مرائی وجود حق‌اند و مجالی حقیقت مقدسه‌اند و خاصیت هر آینه از آن جهت که آینه است آن است که از صوری که متجلی در آن شده‌اند حاکی باشد نهایت آن‌که ممکنات از جهت دوری از مبدأ و تراکم جهات نقص و ظلمت نتوانند که به تمامه و کماله حاکی از وجود و مرآت او باشند.

تخلخل ـ تخلخل در اصطلاح به معنی ازدیاد در حجم جسم است بدون آن‌که جسمی دیگر به آن ضمیمه و یا نافذ و داخل در خلل آن

۱ـ شواهد، صص ۴۵۷ـ۴۵۸.
۲ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۵۶ـ۳۵۸.

شود در مقابل تکاثف که عبارت از نقصان حجم جسم است بدون آن‌که چیزی از آن کاسته شود.

بعضی گویند تخلخل عبارت از انبساط ماده است در کم.

عده‌ای از محققان فلاسفه که وجود خلأ را در عالم محال دانسته‌اند گویند: تخلخل حقیقی محال است و آن‌چه را تخلخل و تکاثف پندارند عبارت از دخول اجسام غریبه و خروج اجسام غریبه است و به عبارت دیگر تخلخل همان انتفاش است که تباعد اجزای و دخول اجزای مباین غریبه باشد و بالعکس.[1]

تخیل - تخیل عبارت از حرکت نفس است در محسوسات و چنان‌که حرکت نفس را در معقولات تفکر گوید حرکت آن را در محسوسات تخیل نامند.

بعضی گمان کرده‌اند که تخیل عبارت از حصول صور خیالیه در اجزای دماغ است و صدرا «چنان‌که از مبانی او معلوم شد» این عقیده را مردود می‌داند و گوید: صور متخیله مجردند مانند سایر صور ادراکیه و مادهٔ دماغیه حامل اشکال و صور مختلف نمی‌تواند باشد زیرا آن ماده در آن واحد نمی‌تواند حامل اشکال متناقض و متضاد و بالأخره متقابل باشد. او گوید: صور خیالیه منفصل الوجودند از عالم ماده و موطن آن‌ها عالم خیال است. ← خیال[2]

تداخل - کلمهٔ تداخل یعنی در یکدیگر درآمدن و در عرف فلسفه به معنی نفوذ و دخول اشیا و اجزا در یکدیگر است به نحوی که در وضع و حجم متحد گردند و به حجم مدخول فیه چیزی افزوده نگردد و این امر محال است زیرا لازم می‌آید که تمام عالم جسمانی در یک جزء جای گیرد و اصولاً جسمی موجود نباشد.

← جوهر فرد[3]

تذکّر - یکی از مباحث مورد اختلاف فلاسفه بحث در این امر است که آیا تعلّم و تعلیم یادآوری است یا فراگیری، افرادی که ارواح را، روحانیة الحدوث دانند می‌گویند: ارواح قبل از تعلق با بدان به معلوماتی عالم بوده پس از تعلق با بدان فراموش کرده است و به‌تدریج آن‌چه می‌دانسته به‌یاد می‌آورد. مفاد بخشی از قصیده عینیهٔ ابن‌سینا همین معنی است ملاصدرا با وجودی که به جسمانیة الحدوث بودن ارواح قایل است قول به تذکر را اقرب به صواب می‌داند لکن از سیاق عبارت دانسته می‌شود که در عبارت غلطی وجود داشته باشد.[4]

ترکیب اتحادی - ترکیب اتحادی نوع ترکیبی است که اجزای ترکیب‌کنندهٔ آن هر یک به‌طور جداگانه وجود مستقلی نداشته باشند و به عبارت دیگر میان دو یا چند امری است که در تقرر وجودی متحد باشند و همه موجود به وجود واحد باشند مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است به‌نحو ترکیب اتحادی و ترکیب جسم از ماده و صورت و بنابراین ترکیب اتحادی اعم است از ترکیب تحلیلی عقلی یا خارجی.

بعضی گویند ترکیب اتحادی مخصوص است به مرکبات عقلی و ترکیب جسم از ماده و صورت را از آن جهت ترکیب اتحادی می‌دانند که در عقل منحل به دو جزء جنس و فصل و

۱ـ اسفار، ج ۴، صص ۷۶، ۱۶۹.
۲ـ همان، ج ۳، ص ۳۶۰.
۳ـ همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۳۰ ـ ۳۱، ۵۶.
۴ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۹۰.

صورت و ماده می‌شوند نه در خارج و ترکیب اشیا از وجود و ماهیت از همین نوع است.

صدرا گوید: هر دو امری که متمایز باشند در وجود یا تمایز آن‌ها به تمام ماهیت است بدون اشتراک جوهری در میان آن دو و یا تمایز آن‌ها به چیزی است از سنخ ماهیت با اشتراک در طبیعت جوهریه که ما به‌الاشتراک جنس و ما به‌الافتراق فصل باشد و از فصول محصله باشد این ترکیب نوع ترکیب اتحادی است و درصورتی که مابه‌الامتیاز از امور عرضیه باشد ترکیب افتراقی است.[۱]

ترکیب انضمامی در مقابل ترکیب اتحادی است و نوع ترکیبی است که هر یک از اجزای آن از لحاظ وجودی مستقل باشند و نحوهٔ اتحاد آن‌ها اتحاد بالضمیمه باشد مانند ترکیب خانه از خشت و آجر و آهن و غیره.

تسبیح ـ حقیقت تسبیح و روح آن تجرید ذات الهی است از علایق الوان و شوایب حدثان و امکان و این امر حاصل نمی‌شود مگر از کسی که او را نحوی از تجرد و طهارت باشد و هر اندازه تجرد انسان اقوی باشد و از غواشی ماده مبرّا تسبیح او کامل‌تر است و آن را مراتبی است.

محیی‌الدین عربی گفته است که جمادات و نباتات را نیز ارواحی است که از ادراک غیر اهل کشف پنهان است و می‌گوید: ما شنیدیم که سنگ‌ها ذکر خدا را می‌کردند به زبانی ذکر می‌کردند که گوش‌های ما می‌شنید. ملاصدرا می‌گوید: تحقیق این تسبیح (تسبیح جماد و نبات) نیاز به بسط کلام دارد چه بسا این اعتقاد و نظر منتهی به این می‌شود که نادان‌ها و مردم پست بعد از شنیدن این‌گونه مقال به سُخریه گرفته عیب دانند. ملاصدرا شرح مفصل در این باب داده‌اند که همهٔ موجودات، خدا را تسبیح کنند.[۲]

تسلسل ـ تسلسل یعنی پی‌درپی بودن و امور متسلسل یعنی اموری‌که زنجیرمانند به‌دنبال هم باشند و در اصطلاح فلسفه عبارت از ترتّب امور غیرمتناهی است به نحوی‌که مرتبت لاحق مترتب بر مرتبت سابق و به‌دنبال آن باشد و بالأخره اموری‌که در ترتب وجودی به یکدیگر پیوسته باشند.

تسلسل از لحاظ امور متسلسل بر چند نوع است:

الف ـ تسلسل در امور اعتباری که برحسب اعتبار معتبر و اعتبارکننده است و آن را تسلسل یقفی نامیده‌اند که با توقف و عدم اعتبار اعتبارکننده متوقف می‌شود این نوع از تسلسل را باطل ندانسته‌اند چون در حقیقت تسلسل نیست یعنی شخص می‌تواند هر اندازه که بخواهد اوهام و تخیالات خود را دنبال هم ادامه دهد.

ب ـ تسلسل در حوادث و زمانیات این نوع تسلسل نیز باطل نیست زیرا اجزای آن به‌طور متدرج موجود و معدوم می‌شوند و مجتمع در وجود نمی‌باشند و حوادث زمانی هر یک در ظرف خود موجودند و به‌هرحال دلیلی بر بطلان تسلسل در حوادث زمانی اقامه نشده است.

ج ـ تسلسل در علل و معلول که عبارت از ترتب امور غیرمتناهی است که هر مرتبتی علت لاحق و معلول سابق خود باشد.

صدرا گوید تسلسل در علل و معلول

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۴۲۷.

۲ـ تفسیر سوره جمعه، ص ۲۰۳ و تفسیر ملاصدرا، ج ۶، صص ۱۴۸ ـ ۱۴۹.

عبارت از ترافی عروض علیت و معلولیت است الی غیرالنهایة به آنکه آنچه معروض علیت است معروض معلولیت باشد پس اگر معروضات متناهیة العدد باشند دور است والاتسلسل است.

صدر ابراهین و حججی که به منظور ابطال تسلسل اقامه شده است چند برهان از آن‌ها را ذکر و مورد نقض و جرج قرار داده است.[۱]

و بالجمله ملاصدرا گوید: دور و تسلسل تراقی عروض علیت و معلولیت است بی‌نهایت به این‌که هر آنچه معروض علیت است معروض معلولیت هم باشد. اگر معروضات (هم در طرف علل و هم در طرف معلول) متناهی باشد دور است. اگر به یک مرتبه باشد دور صریح است و اگر به چند مرتبه باشد دور مضر. وی به تفصیل در باب بطلان دور و تسلسل بحث کرده و براهین گوناگونی که فلاسفه ذکر کرده‌اند بیاورده جنبه‌های قوت و ضعف هر یک از آن براهین را یادآور شده است. ملاصدرا کلاً براهینی که فلاسفه و متکلمان در جهت ابطال تسلسل اقامه کرده‌اند کاملاً برای اثبات مطلوب رسا نمی‌داند و مسأله اثبات مبدأ و ذات حق را از طرق دیگر مورد توجه قرار داده است که از جمله برهان صدیقان است. ← برهان صدیقین و دیگر براساس فرض اصلی خود (وحدت و اصالت وجود) و دیگر هدف نظام خلقت و این‌که فاعل کل غایت کل است.

ملاصدرا گوید: وجود در کل عالم و همهٔ موجودات عین وحدت است و وحدت در هر چیزی عین وجود است از دیدگاه او وجود یکی است و ذومراتب، مرتبهٔ اقوی و اکمل و فوق کمال و تمام آن ذات حق است و اصولاً براساس وحدت وجود و اصالت آن و اعتباریت ماهیات. تسلسل مفروض در امور اعتباری است. علل و معلولات در ماهیات همه امور اعتباری است. و ذات و حقیقت هستی یکی است البته مراتب اقوی علت مراتب اضعف است.

وی گوید ماحصل همهٔ براهین این است که مبدأ اولی وجود دارد و مبدأ همه موجودات یکی است. ملاصدرا گوید:

فاعل و غایت (علت فاعلی و غایی) اقدم از ماده و صورت است و حتی غایت اقدم همهٔ علل است زیرا غایت درواقع علت فاعلی برای فاعل است (چون این غایت است که انگیزه فاعل است پس غایت درواقع موجب فاعلیت فاعل است).

و با این مقدمه گوییم هرگاه تناهی علل فاعلی و غایی ثابت شود تناهی علل مادی و صوری هم ثابت خواهد شد زیرا علت فاعلی و غائی همان‌طور که‌گفته شد اقدم از این دوانند. گذشته از این‌که صورت خود به اعتباری علت فاعلی است و داخل در طبقهٔ فاعل‌هاست مانند غایت پس براهینی که مربوط به تناهی سلسلهٔ فاعل‌ها است می‌تواند برهان تناهی همهٔ علل باشد.[۲]

تشخص ـ یکی از مسائلی که مورد توجه و بحث صدرا قرار گرفته است و رسالهٔ خاصی در توضیح و تفسیر و شرح و بسط آن نوشته است مسألهٔ تشخص و چگونگی آن است.

صدرا گوید: عده‌ای از اهل بحث و تدقیق گویند تشخص از امور اعتباری است و موجود

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۴۲ـ۱۷۳، ۲۴۱ ـ ۲۴۲.
۲ـ همان، ص ۱۶۹.

عینی خارجی نمی‌باشد و گویند اگر تشخص از امور موجودهٔ در خارج باشد ناچار آن هم متشخص خواهد بود و در تشخص احتیاج به تشخص دیگری خواهد داشت و اگر آن هم در خارج موجود باشد تسلسل لازم می‌آید و باز گویند اگر تشخص موجود در خارج باشد عروض آن بر متشخص مستلزم تشخص و ممتاز بودن معروض است و اگر معروض به آن تشخص عارض متشخص شود دور لازم می‌آید و اگر به غیر آن متشخص شود تسلسل لازم می‌آید.

صدرا گوید: آن‌چه شیء به آن متشخص می‌شود دارای ماهیت کلی نیست تا آن‌که نیاز به تشخص زاید داشته باشد و تسلسل لازم آید بلکه مایهٔ تشخص امر ذاتی است و امور به ذات خود از یکدیگر ممتاز و متشخص می‌شوند نه به امور زایده و مشارکت امور با یکدیگر در بعضی از مشخصات در مفاهیم است و آن‌ها از اعتبارات عقلی‌اند و عروض تشخص بر ماهیات اشیا از قبیل عروض جنس و فصل است بر انواع که آن عروض در عقل است والا در خارج عروضی نیست و در حقیقت تشخص در خارج امری جدای از متشخص نیست تا احتیاج به امری دیگر داشته باشد و دور و تسلسل لازم آید.[1]

و بالجمله مابه‌التشخص هر چیزی نزد صدرا وجود آن چیز است و عبارت از نحوهٔ وجود آن است و تشخص تمام موجودات به وجود خاص آن‌ها است و امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر به مراتب وجودی است و همان مراتب است که افراد را از یکدیگر ممتاز و مشخص کرده است و هر موجودی در هر موطن که باشد تشخص او عین وجود خاص او است چنان‌که موجودات خاصهٔ خارجی متشخص‌اند به وجودات خاص خارجی و موجودات ذهنی متشخص‌اند به نحوهٔ خاص وجودات ذهنی آن‌ها و موجودات خیالی متشخص‌اند به‌نحوهٔ خاص خیالی و وجودات مثالی متشخص‌اند به نحوهٔ خاص وجود مثالی و همین‌طور وجودات عقلی و بالأخره وجودات اخروی.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه با ترتیب چند مقدمه گوید: آن‌چه امور را متشخص می‌کنند نفس وجود آن چیز است. وی در مقدمه و اصل اول گوید:[2]

تعین و تشخص این بدن از آن حیث که بدن این نفس است به همین نفس است (که صورت کمالیهٔ او و جاودانی و باقی و غیرقابل تبدیل و زوال است) هرچند ترکیب بدن، تبدیل و تغییرپذیرد و هم‌چنین تعین و تشخص اعضای بدن از قبیل دست و انگشتان مخصوص، همواره به تبعیت نفس و تعین او است.

اصل دوم: تشخص هر چیزی همان وجود مخصوص به او است خواه مجرد و یا مادی باشد و اما اعراض، همگی از لوازم تشخص‌اند نه از مقومات تشخص و لذا جایز است که کمیات و کیفیات و اوضاع شخص خاصی مانند یک انسان یا یک حیوان از صنفی به صنف دیگر و یا از نوعی به نوع دیگری تبدیل یابد و شخص مزبور به‌عینه باقی بماند.

۱ـ شواهد، ص ۱۸۴ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۰ ـ ۱۷.

۲ـ همان.

اصل سوم: شخص واحد جوهری (مانند انسان مثلاً) شایسته و آمادهٔ آن است که در مسیر اشتداد اتصالی و تحرک جوهری قرار گیرد و هر لحظه از حدی به حدی دیگر ارتقا یابد و در هر لحظه به درجهٔ عالی‌تری از وجود نایل گردد. آن درجه، اصل و حقیقت او است و ما سوای آن (از اوصاف و احوال) همگی از آثار و لوازم آن درجه‌اند. بلکه وجود، هرچه قوی‌تر باشد احاطهٔ او به مراتب ماقبل بیش‌تر و جامعیت او نسبت به درجات کامل‌تر خواهد بود.

آیا نمی‌بینی که چگونه حیوان، کلیهٔ اعمال و افعال جمادی و نباتی را به اضافهٔ احساس و اراده که ویژهٔ او است انجام می‌دهد؛ و انسان کلیهٔ افعال نامبرده را به اضافهٔ عمل نطق انجام می‌دهد؛ و عقل، کلیهٔ اعمال و افعال مذکور را به انشا و خلاقیت (نه به اسباب و آلات و وسایل جسمانی) انجام می‌دهد و واجب‌الوجود هرچه را اراده کند بر کلیهٔ موجودات افاضه می‌کند؟ (و این‌ها همگی دارای ثبوت مدعای ما است).

امام فخرالدین رازی در مورد تعین و تشخص طبایع کلیه، اشکالی کرده است بدین تقریر که انضمام تعین به طبیعت، محتاج به این است که طبیعت، قبل از انضام تعین به او خود دارای تعین باشد. (زیرا تا چیزی خود، موجود و متعین نباشد نمی‌توان چیزی با او منضم نمود). و پاسخی را که شارح محقق (کتاب اشارات خواجه نصیرالدین طوسی) داده است کافی و وافی در حل اشکال نیست. بلکه ماده و ریشهٔ اشکال قطع نمی‌گردد، مگر باتوجه به تحقیق ما در مسألهٔ وجود و کیفیت انضام وجود به ماهیت در ذهن و تقدم وجود بر ماهیت در خارج. (زیرا براساس آن تحقیق، هرچند وجود در ذهن عارض بر ماهیت و منضم به او است ولی در خارج، وجود، محقق ماهیت و نشان‌دهندهٔ او و بدین‌سبب نیز موجب تعین و تشخص او است. نه این‌که وجود، در خارج امری است منضم به ماهیت تا که محتاج به تعین قبلی و موجودیت قبل از وجود باشد).[۱]

ملاصدرا گوید: حکما چون از این موضوع یعنی اصالت وجود و این‌که تشخص هر چیزی عبارت از نحوهٔ خاص وجود آن است غفلت کرده‌اند گفته‌اند که تشخص ذات حق به‌ذات خود است و تشخص عقول عالیه و نفوس و افلاک به لوازم ذات آن‌ها است و از این جهت نوع‌شان منحصر در فرد است و تشخصات موجودات عنصری و موالید به امور عرضیه است و ندانسته‌اند که امور عرضیه «مشخص» اشیا نمی‌توانند باشند و «مشخص» امور باید همواره محفوظ و حافظ وحدت شخصیهٔ اتصالیهٔ آن‌ها باشد. این بود خلاصهٔ سخن صدرا در مورد تشخص.

تصوّر ـ تصور به اشتراک لفظی اطلاق بر دو امر می‌شود یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است و خود منقسم می‌شود به تصور و تصدیق و آن را تصور مطلق و تصور لابه‌شرط هم گفته‌اند و دیگر آن‌که اطلاق می‌شود بر حضور ذهنی به اعتبار و با قید به عدم اذعان به نسبت که تصور ساذج و تصور به‌شرط لا می‌گویند.

صدرا گوید تصور مشتق از صورت است و نزد عامهٔ مردم موضوع است برای هیأت

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۱۰۵، ۲۸۴ و ج ۲، ص ۱۰ و ترجمه شواهد، ص ۱۸۴.

جسمانی که حاصل برای جسم مشکل (صورت) است و نزد حکما اطلاق بر چند معنی می‌شود که تمام آن معانی در یک معنی مشترکند و آن چیزی است که آن شیء به آن بالفعل می‌شود و همین‌طور است صور علمیهٔ اشیا.

تضاد ـ تقابل تضاد عبارت از تقابل بین دو امر وجودی است که بین آن‌ها نهایت بُعد باشد مانند سفیدی و سیاهی و شرط متضاد بودن دو امر این است که هر دو واقع تحت یک جنس واحد باشند، جنس غیرعالی. و بیان شد که وجود را نه جنس است و نه نوع پس وجود را ضدی نیست زیرا بین وجود و وجود دیگر غایت بُعد هم نیست و هیچ طبیعتی عام‌تر و مطلق‌تر از وجود نیست و تصور این‌که دو وجود متضاد باشند که تحت جنس واحد باشند ناممکن است.[1]

تعقل ـ تعقل یعنی ادراک به‌وسیله عقل و امری را به عقل درآوردن و بالأخره اخذ صورت عاری از ماده.[2]

صدرا گوید تعقل عبارت از اتحاد جوهر عاقل است با معقول. صور اشیا بر دو قسم‌اند یکی صورت مادی اشیا که قوام وجودی آن‌ها به ماده و وضع و مکان خاص است این قبیل صور مسلماً برحسب وجود مادی خود معقول بالفعل و بلکه محسوس هم نمی‌باشند مگر بالعرض.

و دیگر صور مجردهٔ آن‌ها است از ماده و وضع و مکان به‌نحو تجرید تام که صور معقولهٔ بالفعل است و یا به‌نحو تجرید ناقص که متخیل و یا محسوس بالفعل است.

باتوجه به بیان و تعریف و تقسیم فوق و این اصل که حکما گویند صور معقولهٔ بالفعل را وجود فی‌نفسه و وجود آن‌ها برای عاقل یکی است از جهت واحد و همین‌طور محسوس بماهو محسوس وجود آن فی‌نفسه و وجودش برای حاسه و حس یکی است «بلااختلاف» در این صورت اگر فرض شود که معقول بالفعل امری باشد که وجود آن غیر از وجود عاقل باشد به‌طوری‌که دو موجود متغایر باشند و هر یک را هویت جداگانه‌ای باشد و ارتباط میان آن دو فقط از باب حالیت و محلیت باشد مانند سواد و جسم که جسم محل سواد است لازم می‌آید که بتوان وجود هر یک را بدون دیگری اعتبار کرد لکن این معنی در معقول بالفعل درست نیست زیرا معقول بالفعل را وجود دیگری نیست مگر همان وجودی که بذاته معقول است نه بشیء دیگر و معقول بودن چیزی تصور نمی‌شود مگر به آن‌که چیزی عاقل او باشد و اگر عاقل، امری باشد مغایر با آن لازم می‌آید که آن فی‌حد نفسه وا با قطع نظر از این عاقل غیرمعقول باشد و درنتیجه وجود آن وجود عقلی نخواهد بود درصورتی که صور معقولهٔ هر چیزی که مجرد از ماده باشد معقول بالفعل است چه آن‌که عاقلی آن را تعقل کند یا نه.

و خلاصهٔ کلام آن‌که صور معقولهٔ مجرده دو قسم‌اند یکی معقولاتی‌که برحسب فطرت و خلقت مجردند مانند عقول و نفوس و صور معقولهٔ کلیه و دیگری صور مجردهٔ که به تجرید مجرد. مجرد می‌شوند از ماده در هر صورت صور مجرده معقول بالفعل‌اند چه آن‌که عاقل خارجی باشد که آن‌ها را تعقل کند یا نه.

حکم معقولیت شیء مانند حکم متحرکیت

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۲.

۲ـ همان، ج ۶، ص ۲۵۸ و ج ۱، صص ۲۷۰، ۳۸۹.

شیء نیست زیرا در متحرکیت جسم هرگاه از محرک آن قطع‌نظر شود در این صورت متحرک نخواهد بود بلکه جسم خواهد بود زیرا وجود جسم «بما هو جسم» به‌عینه «بما هو متحرک» نیست برخلاف معقول بالفعل که «کون آن» معقول بالفعل است و این کون فی‌نفسه و به‌عینه معقولیت او است چه آن‌که عاقلی غیر از آن او را تعقل کند یا نه و آن معقول الهویت است بالفعل و بدون احتیاج به عاقلی دیگر غیر از خود او که تعقلش کند پس او عاقل است بالفعل همان‌طور که معقول است بالفعل والا انفکاک میان عاقلیت بالفعل و معقولیت بالفعل لازم می‌آید و حال آن‌که متضایفان متکافیان در وجودند.[1]

حال صور محسوسه هم بر همین قیاس است زیرا چنان‌که گفته شد محسوسات منقسم به دو قسم می‌شوند:

یکی محسوس بالقوت و دیگری محسوس بالفعل و محسوس بالفعل متحد الوجود است با جوهر حاس بالفعل و معنی احساس آن نیست که حکما گویند که احساس تجرد صور محسوسه است به‌عینه از مادهٔ خود و تخیل صور خیالی، تجرد آن‌ها است به تجرد زیادتر بدون عوارض مکتنفه زیرا محال است که منطبعات در مواد با هویات خود متصل به غیر خود شوند.

و معنی احساس عبارت از حرکت قوت حاسه به طرف صور محسوسهٔ موجود در ماده نیست چنان‌که بعضی در ابصاد گمان کرده‌اند.

و مجرد اضافهٔ نفس به آن صور مادیه هم نیست چنان‌که بعضی دیگر تصور کرده‌اند بلکه حصول احساس به فیضان صور نوریهٔ ادراکیه از واهب الصور است که به واسطهٔ آن فیضان ادراک و شعور حاصل می‌گردد.

پس آن حاسهٔ بالفعل و محسوس بالفعل است اما قبل از آن نه حاسی است و نه محسوسی مگر بالقوت اما وجود صور در مواد از معدات آن فیضان است.

و نیز گفته شده است که تعقل به‌واسطهٔ حلول صور معقول در عاقل نیست بلکه به‌واسطهٔ مثول صور معقول است در مقابل عقل و اتحاد نفس است با آن و همین‌طور تخیل: این بود خلاصه بیان صدرا در مورد تعقل. ← اتحاد عاقل و معقول

تعلق ـ تعلق عبارت از وابستگی و ارتباط میان دو چیز است و به عبارت دیگر ارتباط چیزی است به چیزی دیگر از جهت نیازی که متعلق به متعلق به دارد و آن برحسب قوت و ضعف و نحوهٔ ارتباط و وابستگی متفاوت بوده و اقسامی دارد.

الف ـ قوی‌ترین تعلقات تعلق برحسب ماهیت و معنی است مانند تعلق ماهیت به وجود.

ب ـ تعلق برحسب ذات و حقیقت که ذات و حقیقت شیء به امری دیگر تعلق یابد به‌ذات و هویت خود مانند تعلق ممکن به واجب.

ج ـ تعلق برحسب ذات و نوعیت جمعاً به ذات متعلق به و نوعیت آن مانند تعلق عرض به معروض خود.

د ـ تعلق برحسب وجود و تشخص حدوثاً و بقائاً به طبیعت و نوعیت متعلق به مانند تعلق ماده به‌صورت.

هـ ـ تعلق برحسب وجود حدوثاً نه بقائاً مانند تعلق نفس به بدن از نظر صدرا که گوید نفس جسمانیة الحدوث است.

۱ـ اسفار، ج ۲، ص ۱۴۲ و ج ۸، ص ۳۲۵.

و ـ تعلق برحسب استکمال و اکتساب فضیلت برای وجودته برحسب اصل وجود مانند تعلق نفس به بدن نزد اکثر حکما که گویند تعلق نفس به بدن بعد از بلوغ صوری آن است که قایل به روحانیة الحدوث نفس‌اند و نفوس ناطقه را قبل از ابدان موجود می‌دانند و گویند که نفوس جهت کسب کمال و فضیلت با بدان دنیوی و مادی تعلق یابند.[1]

تعین ـ تعین یعنی تقرر در عین و «تعینه» یعنی اصابهُ بالعین و «تعین‌الرجل» یعنی او را دید یقیناً و «تعین علیه‌الشیء» یعنی امر معین همواره لازم او است.

از نظر مفهوم فلسفی کلمهٔ تعین اغلب مرادف با تشخص است.

صدرا گوید تعین امور، غیر از تشخص آن‌ها است زیرا تعین امر نسبی است و تشخص امری نسبی نیست بلکه نحوهٔ وجود شیء و هویت او است و بالجمله. تعین عبارت از «مابه یمتاز الشیء عن غیره» می‌باشد به‌نحوی‌که غیر آن را مشارکت در آن امر «مابه‌الامتیاز» نباشد.

مابه‌الامتیاز گاه عین ذات است مانند تعین واجب‌الوجود که ذاتاً ممتاز از ممکنات است و مانند تعینات ماهیات امکانیه و مفهومات عقلیه در ذهن که تعین آن‌ها نیز عین ذوات آن‌ها است و گاه زاید بر ذات است مانند مابه‌الامتیاز کاتب از امی به‌کتابت که کتابت امر زاید بر ذات است و وجودی است و گاه مابه‌الامتیاز امر عدمی است یعنی به‌واسطهٔ عدم حصول امری است مانند امتیاز امی از کاتب به‌واسطهٔ عدم کتابت و گاه مرکب از دو امر وجودی و عدمی است و نوع واحد ممکن است متعین به تمام اقسام تعینات باشد.

مثلاً انسان ممتاز است به‌ذاته از فرس و به‌واسطهٔ صفت وجودی در فردی از افرادش ممتاز است از آن فرد که متصف به صفت دیگر است مانند زید رحیم که ممتاز است از زید قهار و زید عالم از زید جاهل که امتیاز آن‌ها در صفات عدمی است و امتیاز کاتب غیرخیاط از کاتب خیاط و غیره و تعینات زایده همه از لوازم وجودات‌اند.[2]

خلاصهٔ کلام ملاصدرا این است که مابه‌التمایز امری زاید بر ذات و برای هر متعیّنی امری جدا است که او را از غیرش ممتاز می‌کند و آن امر که مابه‌الامتیاز است زاید بر هر یک از متعین‌ها است مانند امتیاز کاتب از امی به کتابت و گاه امتیاز متعین به امر عدمی است یعنی عدم حصول آن امر زاید برای آن مانند امتیاز امی از کاتب به عدم کتابت پس وجود کتابت برای کاتب مابه‌التعین است و عدم کتابت برای امی مابه‌التعیّن است.

پس تعین زاید بر ذات متعین گاه وجودی است و گاه عدمی است و گاه مرکب از وجودی و عدمی است و ممکن است برای یک نوع همه انواع تعیّنات باشد و مثلاً انسان بذاته از فرس ممتاز است و به‌واسطهٔ صفتی وجودی که در فردی از افراد آن باشد ممتاز از غیر است و به‌عبارت دیگر هر فردی از افراد انسان خصوصیتی زاید بر ذاتش دارد که آن فرد را متعین از افراد دیگر می‌کند مانند زید رحیم که از عمر و قهار ممتاز است و ممکن است فردی از افراد انسان به صفت عدمی ممتاز از غیرش شود

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۳۲۵.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۵ـ۱۶

مانند انسان جهول به‌واسطهٔ عدم علم در برابر انسان علیم، و نیز کاتب غیر خیاط ممتاز است از خیاط غیرکاتب به یک صفت وجودی و یک عدم صفت و بالعکس، همهٔ تعینات زایده از لوازم وجود است و حتی اعلام متمایزه تمایز آن‌ها به اعتبارات وجودات آن‌ها است وجوداتی که در اذهان اعتبارکنندگان است و یا به اعتبار وجود ملکات آن. (نه این‌که خود اعلام را ذوات متمایزه باشد).

ملاصدرا گوید درواقع تمیز اشیا به صفات زایدهٔ بر ذات آن‌ها بازگشت می‌کند به تمیز خود آن صفات و تمیز آن صفات به‌ذات خود است.[1]

تقابل ـ نسبت میان دو امری که از جهت واحد در محل واحد جمع نشوند تقابل گویند و آن دو را متقابلان نامند از جهت آن‌که مقابل یکدیگرند.

و بالجمله دو امری که با یکدیگر تباینی داشته باشند ولو تباین جزئی متقابلانند و امور متقابله چهار قسم‌اند و بالأخره تقابل میان دو امر به یکی از چهار وجه محقق می‌شود.

۱ـ تقابل سلب و ایجاب

۲ـ تقابل ضدین

۳ـ تقابل تضایف

۴ـ تقابل عدم و ملکه

ملاصدرا در شواهدالربوبیه گوید:

قبل از این گفتیم که هوهویت از اوصاف و احوال وحدت است همان‌طور که غیریت از اقسام و احوال کثرت است. پس از جمله اقسام غیریت، تقابل است (و تقابل که دال بر اختلاف و مغایرت است صفتی است مابین دو امر متباین (به نام متقابلان) و متقابلان عبارتند از دو امری که در شیء واحدی و از جهت واحدی جمع نشوند و تقابل بدین‌معنا دارای چهار قسم است:

قسم اول تقابل ایجاب و سلب است واین تقابل نه تنها در مورد قضایا (مانند «زیدٌ قائمٌ»، و «زیدٌ لیس به قائم») صادق است بلکه در مفردات نیز مانند فرس و لافرس صدق می‌کند (پس همان‌طور که مابین دو قضیهٔ «زیدٌ قائمٌ» و «زیدٌ لیس به قائم» تقابل است همین‌طور مابین زید و لازید و قائم و لاقائم و فرس و لافرس نیز تقابل است و هرگاه تقابل ایجاب و سلب مابین دو قضیه بود) پس دو قضیهٔ متقابل به تقابل ایجاب و سلب (در اصطلاح منطق و هم در فلسفه) متناقضان نامیده می‌شود.

و اما اشکالی که در این مورد کرده‌اند دایر بر این‌که نقیض هر چیزی رفع او است درحالتی که قضیهٔ موجبه، نقیض، به معنی رفع قضیهٔ سالبه نیست، بلکه قضیهٔ موجبه، مصداق سلب سلب خود است، نه رفع قضیهٔ سالبه، بحث و مناقشه لفظی است (و بحث و مناقشه لفظی در مسائل عقلی که فکر انسان غالباً معطوف به جانب معنی و حقیقت است نه الفاظ و عبارات، چندان مورد اعتنا و توجه نیست) زیرا تناقض از جمله نسبی است که (مابین دوامر متناقض) از هر طرف تکرار می‌یابد (زیرا همان‌طور که قضیهٔ سالبه نقیض و رافع قضیهٔ موجبه است، قضیهٔ موجبه نیز واقعاً و حقیقتاً نقیض و رافع قضیهٔ سالبه است؛ خواه لفظ نقیض و یا لفظ رفع بر وی اطلاق بشود و یا نشود) و در پاسخ از این اشکال احتیاج به این نیست که لفظ رفع را در تعریف نقیض (که گفته‌اند «نقیض کل شیء رفعُه»)

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۰۶ ـ ۱۰۷ و ج ۲، سفر ۱، صص ۱۵ ـ ۱۷.

تأویل و توجیه کنیم به این‌که لفظ رفع مذکور در تعریف نقیض، اعم است از رفع و مرفوع به رفع (بدین‌معنی که بگوییم نقیض هر شیء رفع او است. خواه رفع، به معنی رافع و اسم فاعل باشد و یا رفع به معنی مرفوع و اسم مفعول باشد. زیرا مصدر هم به معنی اسم فاعل و هم به معنی اسم مفعول استعمال می‌شود؛ و رفع به معنی رافع را به قضیه سالبه اختصاص دهیم و رفع به معنی مرفوع را به قضیهٔ موجبه نسبت دهیم).

دوم از اقسام تقابل، تقابل متضایفین است و متضایفین عبارتند از دو امر وجودی (یعنی دو امر ثبوتی) که هر یکی با دیگری تعقل و تصور گردد (بدین‌معنی که تصور هر یک مستلزم تصور دیگری و توأم با تصور دیگری باشد) مانند علت و معلول (و حکما نسبت مابین این دو امر را اضافه گویند و طرفین اضافه را مضاف نامند) و مضاف حقیقی، اضافه است نه محمولٌ علیه (یعنی ذات موصوف به اضافه مانند ذات علت که آن را در اصطلاح مضاف مشهور نامند) و نه آن‌که مرکب است از ذات و اضافه (مانند ذات متصف و صفت علیت) که آن را مضاف مشهوری گویند و هم‌چنین است حکم در مورد هر مشتقی (مانند ابیض زیرا ابیض حقیقی نفس بیاض است و ذات جسم سفید بدون صفت سفیدی، ابیض مشهور و جسم با صفت سفیدی، ابیض مشهوری است).[1]

سوم از اقسام تقابل، تضاد است که نسبتی است مابین متضادین) و متضادان دو امر وجودی و ثبوتی‌اند که هر دو در موضوع واحد (و در آن واحد) جمع نشوند و مابین هر دو امر، غایت بُعد و مخالفت باشد. همان‌طور که در اصطلاح حکمای الهی تفسیر شده، و یا دو امری هستند که بر موضوع واحدی تعاقب کنند (یعنی هر یکی در تعاقب دیگری و بعد از زوال آن، در موضوع واحد قرار گیرند) بدون این‌که اجتماع هر دو در موضوع واحد ممکن باشد. همان‌طور که در اصطلاح علمای منطق تفسیر شده (مانند سواد و بیاض). جماعتی از علما به جای موضوع، لفظ محل را اختیار کرده‌اند و بنابراین مابین صور عناصر (که به علت جوهریت آن‌ها عارض بر موضوع نشوند، بلکه در محل جوهری دیگری حلول می‌کنند)، قایل به تضاد شده‌اند (زیرا محل، اعم از موضوع است و می‌توان آن را هم محل اعراض و هم محل جواهر فرض نمود. برخلاف موضوع که محل مختص به اعراض است) و به زودی حق و صحت و یا بطلان این مسأله را خواهی دانست.

چهارم از اقسام تقابل، تقابل عدم و ملکه است. ملکه به طوری که در نزد جمهور مشهور است عبارت است از قدرت چیزی بر انجام امری که از شأن او و درخور او است که در هر وقتی که بخواهد آن را انجام دهد. مانند قدرت انسان و یا حیوان بر دیدن اشیا و عدم عبارت است از انتفای این قدرت از انسان و یا حیوان با بطلان استعداد و صلاحیت داشتن آن در زمانی که از شأن آن چیز این است که در این وقت و زمان در وی وجود داشته باشد. مانند نابینایی (در انسان و یا حیوان در زمانی که باید بینا باشد) نه مانند حجر (و یا هر جسم جامدی که فاقد استعداد و صلاحیت داشتن حس بینایی و قدرت بر آن است) و نه مانند جرو (یعنی نابینایی در بچهٔ شیر و یا سگ) قبل از باز شدن

۱ـ ترجمه شواهد الربوبیه، صص ۱۰۲ ـ ۱۰۳.

چشم او (زیرا قدرت بر بینایی در بچه شیر و سگ از هنگام تولد تا زمان باز شدن چشم او وجود ندارد، و بنابراین تقابل بین عمی و بصر در جسم جامد و یا در هر حیوانی قبل از فرا رسیدن زمان باز شدن چشم، تقابل عدم و ملکه نیست.

از بیانات گذشته معلوم شد که تقابل در تضایف و تضاد، مابین دو امر وجودی است و در سلب و ایجاب و عدم و ملکه، مابین دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی است. و این بود تفسیر عدم و ملکه از نظر جمهور) ولی عدم حقیقی مقابل ملکه حقیقیه (از نظر ما) عبارت است از انتفای امری از چیزی که در آن چیز و یا در بعضی از مقومات آن چیز مانند جنس و نوع، امکان وجود آن امر متحقق باشد. پس عمی و ظلمت و نداشتن مو در بدن به علت ابتلا به داءالثعلب پس از داشتن آن و امردیت در صورت کودکان در زمانی قبل از فرا رسیدن زمان روییدن مو در صورت آنان و عدم بینایی با امکان وجود بینایی در مورد شخص کور مادرزاد و نبودن ریش در صورت زن که وجود آن در صورت افراد نوع انسان که شامل زن و مرد است، ممکن است، همگی عدم ملکه‌اند نه عدم بحت و عدم صرف. زیرا در تمام این اعدام نام‌برده امکان وجود امر معدوم، شرط و معتبر است و امکان شیء مستلزم وجود مادهٔ مستعد قبول آن شیء است و لذا صدق این اعدام بر امری که به کلی معدوم و فاقد امکان وجود امر معدوم است جایز نیست (پس با این تفسیر، عدم و ملکه شامل کلیهٔ مواردی می‌شوند که ذکر شد در حالتی که بعضی از آن‌ها به تفسیر جمهور از عدم و ملکه خارج می‌شوند).[1]

تقدم و تأخر ـ تقدم یعنی جلو و پیش، متقدم یعنی امری که از جهتی از جهات جلو و قبل باشد و وضع تأخر مقابل تقدم است.

ملاصدرا گوید: تقدم و تأخر بر دو وجه است یکی این‌که ما فیه‌التقدم و ما به التقدم یکی است. مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعضی دیگر در قبلیات و بعدیات در آن‌ها به نفس هویات متجدّده است لِذاته نه به امر دیگری که عارض بر آن باشد.[2]

دوم این‌که تقدم و تأخر به نفس آن معنی نباشد و بلکه به‌واسطهٔ معنی دیگر باشد در این مورد بین مافیه‌التقدم و مابه‌التقدم فرق است مانند تقدم انسانی که پدر است به انسانی که فرزند است (پسر است) که تقدم در این‌جا در معنی انسانیت نیست و بلکه در معنی دیگری است که زمان و یا وجود باشد پس در این مورد مافیه‌التقدم و تأخر در متقدم و متأخر وجود یا زمان است و مابه‌التقدم و تأخر خصوص ابوت و بنوّت است همان‌طور که تقدم پاره‌ای از اجسام بر پاره‌ای دیگر به وجود است و نیز تقدم علت بر معلول به وجود است و همین‌طور تقدم دو بر چهار که اگر در این‌گونه تقدم و تأخرها وجود اعتبار نشود، تقدم و تأخری نخواهد بود، بنابراین تقدم و تأخر، کمال و نقص، قوت و ضعف در وجودات به نفس هویات آن‌ها است و نه به امری دیگر و در اشیا و ماهیات به نفس وجودات آن‌ها است نه به نفس آن‌ها و بالجمله متقدم یعنی چیزی که از لحاظ وجودی یا ماهوی

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۰۳ ـ ۱۱۴ و ج ۲، سفر ۳، ص ۱۹۲.

۲ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۶ و ج ۳، سفر ۱، ص ۲۵۷.

قبل از وجود امر دیگر باشد که قهراً به‌جز در مورد تقدم وجودی و شرفی ذات حق در مواردی تقدم و تأخر از امور نسبی است و انواع تقدم‌ها عبارت‌اند از: ۱ـ بالطّبع ۲ـ بالشرف ۳ـ بالزمان ۴ـ بالذات، ۵ـ بالعلیّه ۶ـ بالمرتبه و یا برتبه. تقدم بالزمان مثل تقدم زمان وجود نوح پیامبر بر حضرت موسی و تقدم بالطبع مانند تقدم واحد بر عدد دو و هیولی بر صورت و تقدم جسم بر حیوان و حیوان بر انسان که داخل در تقدم به مرتبه هم می‌باشند. گاه انواع تقدم‌ها و یا چند نوع از آن در بین دو امر صادق است مانند تقدم بالعلّیة که علت از این جهت متقدم بر معلول است و به‌مرتبه هم متقدم بر معلول است و به‌شرف هم متقدم بر معلول است و در علت علل همهٔ انواع تقدم‌ها وجود دارد و نوع تقدم بالمکان هم وجود دارد که البته از اموری نسبی است همان‌طور که تقدم بالزمان، ملاصدرا به‌طورکلی انواع تقدم‌ها را دو گونه می‌داند یکی آن‌که ترتیب در آن بالطبع باشد و اگر چه ذاتاً بالطبع نباشد و دیگر تقدمی که ترتیب در آن به اعتبار وضع باشد که در اموری جاری است که دارای حیّز و مکانند مانند تقدم جسم بر حیوان و حیوان بر انسان و تقدم بالمرتبه نوع اول است که ترتیب در آن بالطبع است مانند تقدم صف اول نماز جماعت اگر محراب مبدأ فرض شود و در تقدم بالمرتبه روا باشد که جریان معکوس شود، متقدم متأخر شود و بالعکس. خلاصه کلام تقدم بالطبع مانند تقدم واحد بر اثنین و خطوط بر مثلث.

تقدم بالعلیّه مانند موارد تقدم وجودی که علت متأخر باشد و بالجمله در هر موردی که وجود متقدم علت برای وجود متأخر باشد تقدم بالعلیت است: هم تقدم بالعلیة است، هم بالوجود، هم بالوجوب و هم بالشرف و هم بالمرتبه.

تقدم باشرف مانند تقدم عالم بر جاهل که فرمود هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون. تقدم بالزمان مانند تقدم حضرت نوح بر حضرت موسی و تقدم اجزای زمان‌های متقدم بر زمان‌های متأخر. ملاصدرا دو نوع تقدم بیفزوده است به نام تقدم بالحقیقة. و تقدم بالحق نوع اول مانند تقدم وجود بر ماهیات موجودهٔ به آن وجود در شواهد الربوبیه گوید:[1]

در این‌جا دو قسم دیگر از تقدم و تأخر. اضافه بر اقسام پنج‌گانه مشهور وجود دارند که جمهور حکما به علت دقت و لطافت آن‌ها، بر آن‌ها واقف نشده‌اند (زیرا در کتب حکما ذکری و اثری از این دو قسم تقدم و تأخر مشهود نیست) یکی تقدم و تأخر بالحق و دیگری تقدم و تأخر بالحقیقه. و برای هر یک از این دو قسم تقدم و تأخر برهان و دلیلی خاص و تعریفی است مخصوص و دقیق که بیان و تقریر آن‌ها نیازمند به بحث مفصلی است که ایراد آن شایسته و مناسب با این کتاب مختصر نیست (و در سایر کتب مفصل خویش برهان بر وجود این دو قسم تقدم و تأخر و هم تعریف مخصوص به هر یک را به طور مبسوط تحریر و تقریر نموده‌ایم) ولی ما در این جا به قسم اول اشاره می‌کنیم (و در تفسیر و توضیح آن به طور اختصار می‌گوییم) به این‌که حق، جل شأنه، به اعتبار تجلی وی در اسمای خویش و هم به اعتبار تنزل وی در مراتب شؤون وجودیهٔ خود که عبارتند از

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۹۹ـ۱۰۳.

وجودات ممکنات، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات او است نه به واسطهٔ امری زاید بر ذات (زیرا حق است که در نخستین مراتب کثرت، در اسما و صفات خویش از قبیل عالم و قادر و مرید تجلی می‌کند و وجود، در مقام ذات، تقدم بر وجود و ظهور و تجلی در مقام اسما و صفات دارد و نیز حق است که در سایر مراتب وجود از عقول تا به اجرام و عناصر که همگی شؤون وجودیهٔ اویند تنزل می‌کند و وجودش در اصل مرتبهٔ ذات، تقدم بر شؤون وجودیهٔ او دارد. پس او است که در حقیقت به نفس ذات خویش هم متقدم است و هم متأخر).

پس هیچ متقدمی متقدم و هیچ متأخری متأخر نمی‌شود مگر به حق لازم و قضای حتمی (یعنی به نفس وجودی که حق حقیقی است و تحقق هر وجودی در هر مرتبه‌ای و تجلی وی در هر منزل و مقامی و تشأن او به هر شأن و نام و نشانی امری لازم و ضروری و غیرقابل تغییر و تبدیل است و لایق و شایستهٔ او است) و به قسم دوم (یعنی تقدم بالحقیقه) اشاره می‌کنیم (و در تفسیر و تعریف آن می‌گوییم) به این‌که جاعل و مجعول هنگامی که برای هر یک شیئیت وجودی است، تقدم شیئیت (یعنی ماهیت) جاعل بر شیئیت مجعول از نظر اتصاف به وجود، تقدم بالذات است (زیرا شیئیت و ذات جاعل در اتصاف به وجود، بالذات به حکم عقل و ضرورت و بداهت مقدم بر شیئیت و ذات مجعول است) خواه تقدم بالذات به صورت تقدم بالطبع باشد (مانند تقدم واحد بر اثنین) و یا تقدم بالعلیه باشد (مانند تقدم علت تامه بر معلول) و تقدم نفس وجود بر وجود (یعنی تقدم نفس وجود منسوب به جاعل بر نفس وجود منسوب به مجعول) تقدم بالحقیقه است (نه بالطبع و نه بالعلیه و نه به سایر انحای تقدم مشهور. زیرا وجودات دارای مراتب و کثراتی است که بعضی بالحقیقه و به نفس ذات، مقدم بر بعضی دیگرند).

و اما تقدم وجود بر ماهیت، تقدمی است که ملاک و سببی برای آن نمی‌توان فرض نمود مگر این‌که بگوییم وجود، موجود بالذات است و ماهیت، موجود بالعرض و به تبع وجود است و حال وجود و ماهیت عیناً نظیر حال شخص است با سایهٔ او و یا نظیر عکس شخص است در آینه.

ملاصدرا در سطح وجود همهٔ تقدم‌ها را می‌نگرد و از این‌رو همان تشکیکی که در مرتب وجود است در کل تقدم‌ها و تأخرها روا می‌دارد و اصولاً انواع تقدم‌ها و تأخرها جلوه‌های وجودند و شؤون آن را در مجال علت و معلول و جنس و فصل و زمان و مکان و تقدم و تأخر و معیت و غیره ظهور می‌کند.[۱]

تقدم فعل بر قوت ـ ملاصدرا می‌گوید اکثر فلاسفه گمان برده‌اند[۲] به‌طور مطلق قوت متقدم بر فعل است به این گمان که ماده قبل از صورت و جنس قبل از فعل ولانظام عالم قبل از نظام آن و ماهیت ممکن قبل از وجود آن می‌باشد و در این باب فلاسفه و حکما اقوال گوناگونی دارند. و فروعی را بر این نظر مترتب کرده‌اند از جمله این‌که هیولی وجوداً قبل از صورت است. ملاصدرا در این‌جا نظر فلاسفه

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۲۵۴.
۲ـ همان، ص ۵۶

اقدم یونان را برشمرده است. وی گوید قوت به‌طور مطلق متأخر از فعل است[۱] به همه انواع تقدم‌ها.

تقدیر ـ تقدیر عبارت از ترتیب امر است به مقدار خود چنان‌که فرمودند «نحن قَدَّرنا بینکم الموت» ملاصدرا گوید محتملاً منظور این باشد که می‌فرماید: ما ابدان اخروی را در هنگام مرگ بیافرینیم بر هیأت متفاوت و مختلف و تقسیم کردیم آن‌ها را بین ارواح شما متناسب با اعمال و اخلاق شما.[۲]

تقوی ـ کلمهٔ تقوی در قرآن مجید بر سه امر اطلاق شده است:

۱ـ هیبت و خشیت که فرمودند «و ایای فاتقون» (۴۱/۲).

۲ـ طاعت و عبادت که فرمودند «یا ایهاالذین امنو اتقوالله حق تقاته» (۱۰۲/۳).

۳ـ تنزیه قلب از گناهان که حقیقت تقوی این معنی سوم است که فرمود «و من یطع الله و رسوله و یخش الله و یتّقه فأولئک هم الفائزون» و گفته‌اند منازل تقوی سه است، تقوای از شرک، تقوای از بدعت، تقوای از معاصی.[۳]

تکاثف ـ تکاثف عبارت از نقصان مقدار و حجم جسم است بدون آن‌که چیزی از آن منفصل گردد و گاه بر اندماج نیز اطلاق تکاثف شده است. ← تخلخل[۴]

تکلم ـ تکلم عبارت از صفت نفسانی مؤثر است، مشتق از کلم است به معنی جرح و فایدهٔ آن اعلام و اظهار است، کسانی که گویند کلام صفت متکلم است منظور آن‌ها متکلِّیت است و کسانی که گفته‌اند کلام صفت قائم به متکلم است منظور آن‌ها قیام فعل است به فاعل نه قیام عرض به موضوع و آنان که گویند متکلم کسی است که ایجاد کلام کند مرادشان از کلام معنایی است که قائم به نفس متکلم است به‌واسطهٔ حرکت دهان گوینده و نه سکون آن و آن هوایی است که از جوف متکلم خارج می‌شود.
← کلام[۵]

تکلیف ـ تکلیف وصف مکلف است. مکلف کسی را گویند که به سن بلوغ رسیده و دارای سلامت فکر و جسم باشد به چنین شخصی اموری واجب و اموری ناروا است. تکلیف عهده‌دار بودن مکلف است وظایفی را که معمولاً در مورد وظایف شرعی گویند. به‌هرحال ملاصدرا گوید مقصود از تکلیف و انجام افعالی و ترک افعالی، تطهیر قلب است. بنابر آن‌چه ظواهر قرآن دلالت دارد.

یکی از مسائلی که در این باب مطرح است این است که آیا انسان در انجام کارها و ترک کارهایی مختار است یا نه و بر فرض که مختار نباشد تکلیف بی‌معنی است قهراً از اشاعره آنانی که همه کارها را به خداوند نسبت داده‌اند باید منکر تکلیف باشند و گویند تکلیف مالایطاق جایز نیست. اشاعره گویند مخالف تکالیف و ترک عبادات از سوی بندگان چرا باید منشأ عذاب باشد و باعث بر عقاب باشد یکی این‌که بنده در کارها مختار نیست و دیگر این‌که خدا چه نیازی به طاعات و عبادات بندگان دارد. ملاصدرا انواع ایراداتی که از سوی متکلمان و فرقه‌های گوناگون مطرح شده است ذکر کرده و

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۷.
۲ـ واقعه / ۱۸۴.
۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۵۳.
۴ـ اسفار، ج ۴، صص ۷۶، ۱۶۹.
۵ـ همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۲ـ ۵.

پاسخ گفته‌اند.[1] او گوید:

الخامسة: إنّ المقصود من التكليف إنما هي تطهير القلب ـ على مادلّت عليه ظواهر القرآن ـ فلوقدّرنا إنساناً مشتغل القلب دائماً بالله تعالى بحيث لواشتغل بهذه التكاليف الظاهرة لصار ذلک عائقاً له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى، وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة، فإن الفقهاء القياسيّين قالوا: إذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتّباع الحكم المعقول، لااتّباع الظواهر.

إن مخالفة التكاليف و ترک العبادات من العبد لِماذا يصير منشأ للعذات و باعثاً له تعالى على العقاب، مع أن ذاته مستغن عن طاعة العبد، منزّه عن لذّة الانتقام، متعالٍ عن الغرض الحاصل له من تعذيب المجرم والايلام؟

والجواب: إن تكليف الله عباده يجري مجرى تكليف الطبيب، فإذا غلب عليه الحرارة أمَره بشرب المبرّدات، و هو غنيّ من شربه لا يضرّه مخالفته و لا ينفعه موافقته كما اعترف به المعترض و يساعدنا عليه، ولكن النفع والضرّ يرجعان إلى المريض ويلزمان لأفعاله، و إنما الطبيب مرشد فقط، فإنْ وفق المريض حتى وافق الطبيب يشفى و يتخلّص من الم المرض، و إن لم يوفق و خالف تمادى به المرض و هلک؛ و بقاؤه و هلاكه سيّان عند الطبيب لاستغنائه عن بقائه و فنائه.

فكما إنّ الله خلق للشفاء سبباً مقضياً إليه فكذلک للسعادة الاخرويّة سبباً و هو الطاعة و نهي النفس عن الهوى بالمجاهدة المزكية لها عن رذائل الأخلاق، و رذائل الاخلاق مشقيات للنفس، في الدنيا، مهلكات في الآخرة، كما إنّ رذائل الأخلاط ممرضات للبدن في الدنيا، والمعاصي بالإضافة إلى حيوة الاخرة كالسموم بالاضافة إلى الحيوة الدنيا، و للنفوس طبيب كما إن للأجساد طبيباً، والأنبياء عليهم السلام أطبّاء النفوس، يرشدون الخلق إلى طريق الفلاح بتمهيد التكاليف المزكية للقلوب.

فالأشاعرة حيث نسبوا الأفعال إلى الله تعالى فقد أساؤوا الأدب و تجاسروا في حقّ الحقّ، و ما عرفوا حكمة الايجاد و ترتيب النظام وجهلوا علم التكلف، فكيف أجابوا عمّن سئلهم من المكلّف الذي قيل له: «افعَلْ» أو «لاتفعَل»؟ و بمن تعلّق الأمر والنهي؟ وإلى من توجّهت الشريعة النبويّة؟ فكانت الشريعة كلّها هباء و عبثاً، و غايةالسعي والطاعة ضائعاً و هدراً.

و ليس متعلق التكليف ما يسمّونه بالكسب، إذلا تأثير له عند من يقول به، بل الذي يتعلّق به التكليف و ينوط به الشريعة اقتدار لطيف من العبد مندرج في الاقتدار الإلهي كاندراج نورالكواكب والسراج في نورالشمس، فيعلم بالدليل إنّ للكوكب نوراً منبسطاً على وجه الأرض، لكن ماندر كه لسلطان نورالشمس كما يعطى الحسّ في أفعال العباد إنّ الفعل لهم حسّاً و شرعاً، و إن الاقتدار الإلهي مندرجٌ فيه يدركه العقل بالبرهان، ولا يدركه الحسّ، كاندراج نورالشمس في نور الكوكب ـ و هو عين نورالشمس والكوكب لها مَجلى.

والثالثة: إنّ ورود الأمر بالتكليف إما لفائدة، أو لالفائدة؛ فإن كان الأول فهي عائدة إلى المعبود، او إلى العابد؛ والاول محال، لأنه كامل الذات بذاته لابغيره؛ و ان كان الثانى فهى إما عاجلة أو آجلة؛ والأول باطل، لان التكاليف كلها

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۴۷ ـ ۴۹، ۲۳۰.

مشاقّ و آلام في الدنيا؛ والثاني عبث، لان جميع الفوائد محصورة في دفع الالم و حصول اللذة، والله قادر على تحصيلهما للعبد ابتداء من غير توسيط العبادة والمشقّة، فيكون توسيطها عبثاً، و هو ممتنع على الحكيم؛ و كذلك حكم الشقّ الثاني.

والرابعة: إنّ العبد غير موجِد لأفعاله، لِما تقرّر أن المؤثّر في الوجود هوالله، و لان العبد غير عالم بتفاصيل ما يفعله، و من لا يعلم شيئاً بتفاصيله لايكون موجِداً له، فالأمر له بذلك تكليف بالممتنع و هو محال.

ولكن من هذه الشُبه جواب تحقيقي عقلي مذكور في مسائل أُخرى سابقة، فعليك باستخراجه؛ والأشاعرة أجابوا عن الكل بأنه يحسن عندنا من‌الله كلّ شيء سواء كان تكليفاً بما لايطاق او غيره، لأنه خالقٌ مالكٌ، والمالك يتصرف في عبده حيث يشاء، ولااعتراض لأحد عليه في ملكه.

وأجيب أيضاً بأن أصحاب هذه الشبه او جبوا بماذكروه اعتقاد عدم التكليف، فهذا تكليف بعدم التكليف و إنّه متناقض.

إن لمنكر التكاليف وجوهاً من الشبه، ها نذكرها مع الاشارة إلى الجواب عنها:

الأولى: إنّ التكليف حال استواء دواعي العبد إلى الفعل والترك، أوحال رجحان دواعي أحدهما؟ فعلى الأول يستحيل وقوع المأمور به والتكليف غير واقع ولا جائز عندالأكثر، لان الممكن ما لم يترجّح وجوده لم يقع، إذ من تجويز الترجيح من غير مرجّح ينسّد اثبات الصانع، و على الثاني فالمرجوح ممتنع الوقوع، وإلاّ لزم ترجيح المرجوح، فالراجح واجب الوقوع، فالتكليف بالراجح تكليف بايجاد ما يجب وقوعه، و بالمرجوح بما يمتنع وقوعه و كلاهما مستحيلان.

والثانية: إن المكلّف به إنْ علم الله في الأزل وقوعه فخلاف معلومه محالٌ فلافائدة في ورود الامر، و إنْ علم لاوقوعه فالتكليف به تكليف بالمحال و كلاهما عبث وسفه والله منزّه عنهما، و إن لم يعلم ـ لاهذا و لاذاک ـ فهو قول بالجهل في حقّه فهو باطل.

تکوین ـ تکوین عبارت از ایجاد شیء مسبوق به ماده و مدت است مانند موالید و مرکبات از عناصر.[1]

ملاصدرا در باب تکوین نبات، حیوان و انسان و چگونگی آن و مقام هر یک بحث نسبتاً مفصّل دارد. به شرح زیر:

اشراق چهارم: در تکون نباتات و حکمت ایجاد آن‌ها.

(به عقیدهٔ ما مزاج جمادات و معادن نیز دارای سهم قلیلی از اعتدال می‌باشند و بدین‌جهت شایستهٔ تکوین و احراز صورت نوعیه‌ای زاید بر صور عناصر چهارگانه شدند ولی) چون مزاج نباتات از مزاج جمادات و معادن به اعتدال نزدیک‌ترند (و از اعتدال سهم بیش‌تری دارند) بدین جهت گامی فراتر به سوی عالم قدس نهادند و سنت سنیهٔ الهی بر این اصل استوار گردیده که «هر کس و هر چیز به اندازهٔ یک شبر به او نزدیک شود او را به اندازه یک ذراع به خود نزدیک‌تر سازد» لذا دست قدرت خلاقه، خلعت صورت کمالیه‌ای به او بخشید (به نام صورت کمالیه نباتی و یا نفس نباتی حایز نیروی تولید و قوهٔ مولد.) تا که به دستیاری آن

۱ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۲۸۲.

بتواند نوع خود را در این عالم حفظ کند. زیرا مادهٔ مولد مرکب نباتی به علت داشتن لطافتی مافوق مادهٔ جمادی قابل دوام و بقای شخصی نیست (و بدین‌علت همواره تحت عوامل طبیعت در معرض خطر و نابودی است).

بنگر که چگونه جود و عنایات و مواهب الهیه، نقصان دوام و بقای شخصی را در صنف نباتات (و یا هر موجودی که دارای نفس نباتی است) به اعطا و بخشش دوام و بقای نوعی جبران نموده و سهم و بهره‌ای از دوام و بقا به نام بقای نوعی به وی ارزانی فرموده است. پس نوع افراد ناپایدار را به وسیلهٔ قوه مولده که مقدار زاید بر لزوم را از ماده شخص جدا می‌سازد و آن را ماده و مبدأ تکوین و تولید شخص دیگری قرار می‌دهد نگاه‌داری فرمود. (زیرا عمل قوهٔ مولده این است که مقداری از عصارهٔ جوهر غذا که در حیوانات به صورت منی و در نباتات به صورت چیزی شبیه منی درآمده است و زاید بر مقدار ضروری در حفظ و تغذیهٔ او است جدا سازد و آن را مادهٔ تکوین و مایهٔ تولید شخص دیگری قرار دهد و این عمل در حیوان به وسیلهٔ جفت‌گیری و وقاع و در نباتات به وسیلهٔ بذر دانه‌های نباتی و یا به وسیلهٔ تلقیح و لقاح انجام می‌گیرد) و چون کمال و تمامیت لازم و ضروری ذات او در آغاز تکوین و ابتدای ایجاد او حاصل نگشت به علت این‌که مادهٔ وجود او جزئی از مادهٔ وجود شخص سابق بر او بود (و بدین‌جهت در وی نقصانی مشاهده می‌گشت) لذا تدبیر و حکمت بالغهٔ الهی نیرویی به نام قوهٔ نامیه که موجب افزایش در اقطار و ابعاد سه‌گانه او بود به یک نسبت شایسته و مناسب او به او ارزانی فرمود.

اشراق پنجم: در تکون حیوان

هنگامی که عناصر چهارگانه اولیه، امتزاجی اَتَمّ و اکمل از نبات یافتند (و از امتزاج آن‌ها مزاجی اتم و اکمل از مزاج نباتی به‌وجود آمد) در این هنگام از ناحیهٔ حضرت واهب الصور کمالی اشرف (و اتم از کمال نباتی) می‌پذیرند و آن کمال عبارت است از نفس حیوانی.

(تعریف نفس بدان‌گونه که شامل کلیهٔ نفوس، اعم از نفوس سماویه و نفوس ارضیه گردد و کلیهٔ نفوس را دربرگیرد تا حدی مشکل و مورد اختلاف حکما است.) ولی تعریف نفس بدان گونه که فقط شامل کلیهٔ نفوس ارضیه گردد این است که گفته‌اند «النفس کمال اول الجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة» یعنی نفس کمال اولی است در جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است.

(طبق قوانین منطقی هر تعریفی مشتمل است بر جنسی که شامل امر مورد نظر و هم شامل ماسوای او بوده و بر یک فصل و یا فصولی چند که ماسوای امر مورد نظر را از تعریف خارج کند، مشتمل باشد).

لفظ کمال (در تعریف نفس) جنسی است که هم شامل نفس و هم شامل امری غیر از نفس می‌باشد. زیرا کمال، عبارت است از چیزی که نوع به وسیلهٔ آن تام و کامل می‌گردد (مانند نطق برای انسان و تیزی برای شمشیر). ضمناً ناگفته نماند که هرچند کمال به مفهوم و معنای اولی خود از مقولهٔ مضاف و از جمله اعراض است (و نباید مقولهٔ مضاف را که امر عرضی است در تعریف نفس که جوهر است آورد و آن را جنس برای نفس قرار داد) لکن شایسته این است که جنس برای جوهری باشد که (به اعتبار جهت

تعلق به بدن) به نام نفس نامیده می‌شود (و بدین اعتبار یعنی به اعتبار جهت نفسیت، جنبهٔ مضاف و رنگ اضافه به خود می‌گیرد) زیرا تعریف مزبور، تعریف ذات و حقیقت جوهریه نفس نیست. بلکه تعریف مفهوم نفسیت او است که این مفهوم، خود نوعی از اضافه است.

(و اما الفاظی که در تعریف مذکور آورده‌اند مانند لفظ «اول» و لفظ «طبیعی» و لفظ «آلی» و لفظ «ذی حیوة بالقوة» فصولی هستند که به وسیلهٔ هر یک از آن‌ها یک چیزی از تعریف نفس خارج گشته تا تعریف مذکور فقط شامل نفس گردد.)

(و بنابراین کمالات و آثار و خصوصیات مشهود از جسمی که به دست بشر ساخته می‌شود نفس نیستند) و به وسیلهٔ لفظ آلی از صور عناصر و صور معادن (که منشأ آثار و خواصی هستند) احتراز جسته‌اند (تا بدین‌وسیله صور عناصر و صور معادن که به مادهٔ آن‌ها تعلق یافته‌اند از تعریف نفس خارج شوند). زیرا مقصود حکما از آوردن این لفظ در تعریف نفس این است که جسم دارندهٔ نفس مشتمل باشد بر آلات و قوای نفسانیه (مانند آلاتی که مراکز حواس پنج‌گانهٔ ظاهری و حواس پنج‌گانهٔ باطنی و قوای نفسانی موجود در آنهایند) نه این‌که فقط مشتمل بر اجزای مختلف باشد. (و مسلم است که جسم عناصر و یا معادن مشتمل بر آلات و قوای نامبرده نیست).

و به وسیلهٔ لفظ «ذی حیاة بالقوه»، نفوس فلکیه از تعریف نفس خارج می‌شوند، البته به رأی آنان که نفس را متعلق به جسم فلک کلی و مختص به آن می‌دانند و کواکب و افلاک جزئیه مانند خوارج و تداویری که در داخل فلک کلی محیط بر آن‌ها قرار گرفته‌اند در نزد آن‌ها به منزلهٔ آلات و قوای موجود در آن‌ها به منزلهٔ فروغ منشعب از آن نفسند (زیرا نفس فلکی با این نظریه، درست مانند نفس ارضی است که به بدن تعلق گرفته و افلاک جزئیه و قوای موجود در آن‌ها به منزلهٔ آلات و قوا و فروع اویند، همان‌طور که قوا و آلات و مراکز موجود در نفوس ارضیه، آلات و فروع آنهایند و در این صورت، نفوس فلکه داخل در تعریف نفوس ارضیه می‌شوند و به وسیلهٔ قید ذی حیوة بالقوه از تعریف، خارج می‌شوند زیرا حیات موجود در نفوس فلکیه، حیات بالفعل است نه حیات بالقوه. زیرا نفوس فلکیه، ابداعی‌اند و در ابداعیات، همه چیز بالفعل است). و اما در نزد آنان که معتقدند به این‌که برای هر جسم کروی از اجسامی فلکی (اعم از کلی و جزئی). نفسی است جداگانه و مختص به آن، نیازی به ذکر قید ذی حیاة بالقوه نیست (زیرا در این صورت، افلاک جزئیه به نام خوارج و یا تداویر، خود دارای نفسی مخصوص به خودند و هیچ کدام به منزلهٔ آلات و فروع نفس کلی محیط بر آن‌ها نیستند و بنابراین به وسیلهٔ قید آلی داخل در تعریف نفس ارضی نمی‌شوند) و لذا گروه کثیری از حکما این قید را در تعریف نفس ارضی نیاورده‌اند (زیرا ذکر این قید برای اخراج نفس فلکی است و یا تقریر مذکور، نفس فلکی داخل در تعریف نفس ارضی نخواهد بود، چون این نفوس به وسیلهٔ قید آلی از تعریف نفس ارضی خارج شده‌اند).[1]

اشراق هشتم: در تکون انسان و قوای نفس

۱ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۲۸۳.

انسانی

هنگامی که عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آن‌ها به نزدیک‌ترین درجات و مراتب اعتدال رسید و در راه کمال و صراط استکمال، بیش از آن‌چه که مولود نباتی و مولود حیوانی طی نموده‌اند گام برداشتند و در آن راه قدمی فراتر نهادند و از نیم دایرهٔ قوس صعود مقداری بیش از آن‌چه که سایر نفوس و صور جوهریه بدان نایل شده‌اند طی نمودند، در این هنگام از جانب حضرت واهب الصور شایستهٔ قبول نفسی می‌شوند به نام نفس ناطقه که کلیهٔ قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش درمی‌آورد (و همگی مطیع و منقاد امر و فرمان او خواهند شد). زیرا نسبت کمال به کمال مانند نسبت قابل به قابل است. پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش به مرتبهٔ نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار و توسط مابین اضداد نایل شدند و شدت و سورت آن‌ها به اعتدال گرایید و در اعتدال مابین کیفیات تا بدان‌جا که تضاد مابین عناصر را شکست و خنثی و بی‌اثر ساخت و شباهت به هفت کوکب سماوی خالی از اضداد پیدا نمودند. در این هنگام شایستهٔ قبول صورتی افضل و فیضی اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالید می‌گردد و لذا از ناحیهٔ عالم امر و تأثیر و تدبیر الهی صورتی را می‌پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت عبارت است از قوه‌ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صور است.

پس این نفس در وجود انسان (هرچند در تعریف جامع و قدر مشترک مابین کلیه نفوس) یعنی کمال او متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه (مندرج است و در این جهت با نفس نباتی و نفس حیوانی مشترک است و کلیهٔ اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می‌دهد ولی بر آن‌ها امتیازی دارد در این‌که) قادر است بر ادراک امور کلیه و انجام عمل فکریه و لذا برای این نفس به اعتبار داشتن مزیت قبول و فراگیری علوم از مافوق خویش (یعنی عالم عقول) و قدرت بر تدبیر و تصرف در مادون خویش، دو قوهٔ دیگری است به نام قوهٔ علامه و قوهٔ عمّاله که با قوهٔ اول، تصورات و تصدیقات را ادراک می‌کند و حق و باطل را در مورد آن‌چه که تعقل و ادراک می‌کند تشخیص می‌دهد (و به صحت و یا بطلان آن‌ها پی می‌برد) و این قوه به نام «عقل نظری» نامیده می‌شود و با قوهٔ دوم اعمال و صنایع مختص به انسان را (از قبیل ساختن ابنیه و عمارات و نقشه و طراحی‌های دلفریب و پرداختن صور و اشکال فریبنده از فلزات و احجار کریمه و یا حسن و قبح و انجام و ترک اعمال شایسته و ناشایسته را) استنباط می‌کند. این قوه به نام «عقل عملی نامیده می‌شود و این قوه‌ای است که فکر و رویه را در مورد افعال و اعمال و صنایع به کار می‌برد و در مورد آن‌ها به خوبی دقت می‌کند تا بالأخره آن‌چه راکه واقعاً نیک و یا از نظر او نیک است برگزیند.

برای این قوه (یعنی عقل عملی، دو صفت و حالت متضاد به نام جُربزه و بلاهت است (جربزه عبارت است از سرعت انتقال و تندروی زاید بر حد اعتدال تا به حدی که انسان را احیاناً در فهم مطلب از مسیر حقیقت منحرف سازد و

بــه شـاخ‌های گـوناگـون احـتمالات و شـقوق مختلف پرواز دهد و هم در عقل دخالت کند و بالأخره موجب شک و تـردید و حـیرت او در فهم و درک حقیقت گردد و بلاهت، خاموشی و سستی وکندی و عدم تحرک فکری و وقوف در حد معینی که احـیاناً در سـر حـد جـهل بسـیط است) و حد مـتوسط مـابین جـربزه و بـلاهت، حکمت است و این حکمت از نـوع اخـلاق و اوصاف است نه از نوع علوم و مـعارفی کـه بـه حکـمت عـملی و حکـمت نـظری مـنقسم مـی‌گردند. زیـرا ایـن دو قـسم از حکـمت بـه خصوص قسم اخیر یعنی حکـمت نـظری هـر انـدازه زیـادتر بـاشد فـضیلتش بـیش‌تر است (برخلاف حکمتی که حد متوسط بین جربزه و بلاهت است و این حد متوسط، از طرفین افضل است) واین قوه (یعنی عقل عملی) خادم عـقل نـظری است و در بسیاری از امور از وی (در درک امـور و حسـن و قـبح افـعال و اعـمال) استمداد می‌جوید (پس عقل عملی با استمداد از عقل نظری قیاسی ترتیب می‌دهد مرکب از یک صغرای جزئی و یک کبرای کلی) و رأی کلی (که کبرای قیاس است) نزد عقل نظری از نـاحیهٔ او است و رأی جزئی (که صغرای قیاس است) نزد عقل عملی و به تشخیص او است که او را آماده انجام عملی می‌نماید.[1]

از برای انسـان در بـین کـاینات، خـواص و لوازم شگفت‌انگیزی است که جـز او احـدی از کاینات در آن‌ها سهمی ندارد و از جمله اموری که ویژهٔ او است و بـیش از هـر چـیزی بـه وی اختصاص دارد، قدرت او است بر تصور معانی و مفاهیم کلیه‌ای که به تمام معنی عاری و مجرد از ماده‌اند؛ تا بتواند به وسیلهٔ فکر و تأمل در آن معانی به مجهولات عـقلیه پـی بـرد. پس بـرای انسان هم قدرت تصرف در امور جـزئیه و هـم قدرت تصرف در امور کلیه است (تا با تصرف در هر دو قسم و ربط دادن آن‌ها بـا یکـدیگر و تشکیل قیاس صحیح بتواند نتیجهٔ مطلوب را چه در مقام علم و ادراک و چه در مقام فعل و عمل به دست آورد. و مسلم است که قسم دوم یعنی تصرف در امور کلیه، فقط اعتقاد به صـحت و درستی او است بدون آن‌که موجب انجام فعلی و ترک فعل دیگری بشود مگر با انضمام یک رأی جـزئی بـا آن رأی کـلی (و تشکـیل قـیاسی از انضمام هر دو با یکدیگر).

پس هنگامی که رأی جزئی (که درحـقیقت نیتجهٔ قیاس است) حاصل شد قوای دیگری که مبادی افعال و اعمال بدنی و از جنس حـرکات اخـتیاری‌انـد از حکـم و فـرمان قـوهٔ مـتفکرهٔ تشکیل‌دهندهٔ قیاس تبعیت جسته و به انجام رأی جزئی مبادرت می‌کنند.

نخستین قوه، قوهٔ شوقیه است که انسان را بر انجام عمل برمی‌انگیزد و آخرین قوه، قوهٔ فاعله است که عضلات را برای انجام و مباشرت عمل تحریک می‌کند و کلیهٔ این قوا در آغاز امر از قوهٔ متصرف در کلیات که وظیفهٔ او اعطای قـوانـین کلیه و تعیین کبرای قیاس است از طریق فکر و اندیشه، استمداد مـی‌جویند چـنان‌که هـمگی از قوه دیگری که در مرتبهٔ متأخر از قـوهٔ مـتصرفه قرار گرفته است استمداد می‌جویند.[2]

تلازم صورت و هیولی ـ گـفته شـد کـه جواهر مادی سه قسم است، صـورت، هـیولی؛

۱ـ ترجمهٔ شواهد، صص ۲۹۹ـ۳۰۲.

۲ـ همان، صص ۲۹۲ـ۳۰۲.

جسم و می‌دانیم که هیچ‌گاه هیولی یا مادةالمواد جدا و بدون صورت وجود نداشته و ندارد و همین‌طور است وضع صورت که بدون ماده وجود نداشته و ندارد آن‌چه همواره مشهود ما بوده و هست جسم است نهایت فلاسفه جسم را تحلیل به دو جزء کرده‌اند، هیولی و صورت جسمیّه. چون دیده‌اند که جسم دائماً در معرض تغییر است و اشکال موجود را رها می‌کند و اشکال دیگر پیدا می‌کند و مثلاً یک قطعه موم را ما می‌توانیم با اراده و قصد خود به صدها شکل و صورت دربیاوریم از این‌رو گفته‌اند هیولی غیر از اشکال و صورت‌های جسمی است و باید مجدداً تأکید کنم که فلاسفه به دو صورت اعتقاد دارند یکی صورت جسمیه که همان جسمیت و اشکال جسمی باشد و یکی صورت نوعیه که ویژهٔ انواع است و فصل نوعی به‌حساب می‌آید و تغییرات هم دو گونه است، تغییر در حالات و اشکال جسم و تغییر در نوع مثلاً نبات صورت حیوانی به خود می‌گیرد و صورت نباتی را رها می‌کند این تغییر در صورت نوعیه است. اما تغییر در اشکال تعلیمی و هندسی جسم مربوط به تغییر عرض در جسم است اما متن جسمیت یعنی جسم بودن تغییرپذیر نیست و بنابراین جوهر بودن هیولی و صورت به این معنی نیست که هر یک مستقل به‌وجودند و بلکه هیولی و صورت لازم و ملزومند و عاری از یکدیگر نمی‌باشند نه هیولی بی‌نیاز از صورت است و نه صورت بی‌نیاز از هیولی و از این‌رو جوهر بودن آن‌ها مورد تردید پاره‌ای از فلاسفه قرار گرفته است. بحث در این است که رابطهٔ بین هیولی و صورت آیا رابطهٔ علیت و معلولیّت است که یکی علت و دیگر معلول آن دگر باشد بعد از بررسی بسیار گفته‌اند که علاقهٔ بین آن دو علاقهٔ تکافو است و نه علیّت و معلولیّت و هر دو معلول علت دیگرانند اما اگر ذات آن دو را بنگریم صورت بنفسه جزء علت و شریک‌العلة است در افادهٔ وجود ماده[1] و وجود ماده از علت موجبه به‌وساطت صورت غیرمعیّنه افاده می‌شود و آن صورت از ماده جدا نمی‌شود مگر بر ورود صورتی دیگر. در این‌جا مجدداً بین صورت جسمیّه و نوعی اشتباه نشود. آن چیزی که هیولی لابدّ است از آن صورت جسمیه است نه صورت نوعیه و بالجمله در حل مشکل ارتباط بین صورت و ماده گفته‌اند وجود نخست ویژهٔ صورت است. به‌حسب ذات و در مرحلهٔ دوم برای ماده و وجود صورت در هیولی مانند وجود علت است با معلول و معیّت بین آن دو منافاتی ندارد با این‌که صورت مفید و هیولی مستفید باشد و سرانجام هیچ جسمی عاری از صورت نوعیه هم نیست بنابراین که صورت نوعیه هم جوهر باشد. پس جسم مرکب از سه جوهر می‌شود. هیولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه.

پس صورت سبب تام و علت فاعلی نیست و ورای صورت امر دیگری است که هیولی متعلق به آن می‌باشد که از آن فیض گیرد و آن جوهر نوری الهی است و فعل قدسی است ولکن فیضان آن کامل نمی‌شود مگر به‌واسطهٔ صورت و بنابراین صورت با آن فیض نوری جمعاً سبب فعلیت هیولی می‌شوند به این طریق که آن نور عقلانی صورت جرمیّه می‌بخشد و هیولی به‌واسطهٔ صورت پایدار می‌شود. از این‌رو

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۳۶ ـ ۱۵۱.

گفته‌اند صورت مقوم هیولی است هر صورت که متعدم شود صورت دیگر جایگزین آن شود با یاری فیض نوری و باید توجه داشت که منظور از این صورت که مقوّم هیولی است صورت امتدادیه است یا صورت جرمیه و درواقع صورت فاعل تشخّص هیولی است و هیولی قابل تشخص صورت است.[۱]

تناسخ ـ نسخ به معنی ازاله و ابطال آمده است و به معنی نقل آمده است چنان‌که به معنی انتقال مکتوب به مکتوب دیگر نیز آمده است «ناسخ و ناسخوا» یعنی هر یک در مقام دفع و ابطال و ازا دیگری برآمدند «تناسخ الورثة» یعنی یکی بعد از دیگری مردند «تناسخت الازمنه» یعنی زمان‌ها به‌دنبال یکدیگر برآمدند و بالأخره نسخ و تناسخ به معنی انتقال نفس ناطقه است از بدنی به بدنی دیگر بعد از تلاشی بدن اول بدون حصول فاصلهٔ میان آن دو.

آن‌چه از منابع به دست می‌آید اولین کسی که در مورد انتقال نفوس ناطقه با بدان دیگر اظهاراتی کرده است فیثاغورس و پیروان او بوده‌اند و در طول زمان تطورات و صور مختلفی به خود گرفته و عقاید و نظریاتی در این مورد اظهار شده است که خلاصه آن‌ها از این قرار است.

الف ـ انتقال نفوس انسانی به اجساد حیواناتی‌که از لحاظ اخلاقی و صفات دیگر مناسب با آن باشند.

ب ـ انتقال نفوس ناطقهٔ انسانی با بدان انسان‌های دیگر.

ج ـ انتقال به اجسام نباتی.

د ـ انتقال به جمادات.

هـ ـ انتقال به طریق صعودی از نبات به حیوان و به انسان.

و ـ انتقال به طریق نزولی از عقول و مفارقات به انسان و از انسان به حیوان و از حیوان به نبات.

ز ـ انتقال با بدان برزخی و آن برزخ غیر از برزخی است که واسطهٔ میان مفارقات و اجسام است.

ح ـ انتقال نفوس بعد از تلاشی بدن به اجرام فلکی.

ط ـ انتقال نفوس اشقیا به اجساد حیوانات و سعدا به انسان.

ی ـ انتقال نفوس کاملان به مفارقات و عقول دیگران با بدان انسان‌ها.

صدرا به‌طورکلی عقاید مربوط به تناسخیه را مردود می‌داند و گوید:

نفس را تعلق با بدان ذاتی است و ترکیب میان آن دو ترکیب طبیعی اتحادی است.

ملاصدرا در شواهدالربوبیه در باب تناسخ و انواع آن گوید:

اشراق نهم: در بیان این‌که نفوس قابل تناسخ نیستند.

تناسخ (یعنی انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر) در نزد ما به سه قسم تصور می‌شود. قسم اول عبارت از انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدنی دیگر مباین و جدا از او بدین نحو که حیوانی بمیرد و نفس او به بدن حیوانی دیگری و یا به بدنی غیر از حیوان منتقل گردد، خواه (انتقال نفس از بدنی به بدن دیگری) انتقال از موجود اخس به موجود اشرف باشد (مانند انتقال نفس اسب مثلاً به بدن انسان) و یا بالعکس (مانند

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۵۲ ـ ۱۵۴.

انتقال نفس انسان به بدن اسب مثلاً و یا به جسم نباتی و یا جسم جمادی) و این قسم از تناسخ با برهانی که به‌زودی بیان خواهیم کرد محال و ممتنع است.[1]

قسم دوم عبارت است از انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که مناسب با اوصاف و اخلاق او است که در دار دنیا کسب نموده است و چنین نفسی در آخرت به صورت حیوانی که صفات وی در آن نفس غلبه نموده است ظاهر می‌گردد؛ چنان‌که صحت این مطلب در مبحث اثبات معاد جسمانی بر شما مکشوف خواهد شد و این امری است که در نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم گردیده و از ارباب شرایع و ادیان و ملل نیز نقل شده است و لذا گفته‌اند «ما من مذهب الا و للتناسخ فیه قدم راسخ» (هیچ مذهبی نیست که تناسخ در آن مقام شامخی نداشته باشد) و آیات بسیاری از قرآن مجید که در مورد تناسخ وارد شده است همگی بر همین قسم از تناسخ تفسیر و توجیه می‌گردد و گمان من این است که اصرار و تأکید بر ثبوت تناسخ از ناحیهٔ اساطین و بزرگان حکمت مانند افلاطون و پیشینیان او از حکمایی که انوار حکمت را از انبیا و مشکات نبوت اقتباس نموده‌اند نیز دربارهٔ همین قسم از تناسخ است زیرا ایشان بصیرت و فروغ کشف و شهود باطن نفوس و آن صوری را که بر طبق نیات و اعمال‌شان بدان صور محشور می‌شوند مشاهده کرده‌اند و دیده‌اند که اعمال و افعال آنان در نظرشان مجسم می‌شوند.

و نیز با همین چشم ملکوتی دیده‌اند که چگونه در دار دنیا برای نفوس اشخاص به علت تکرر اعمال و افعال جسمانی، ملکاتی مناسب با آن اعمال و افعال پدید می‌گردد تا بدان حد که صدور آن اعمال و افعال از آنان پس از حصول ملکات سهل و آسان می‌گردد (و لذا وجود و رسوخ آن ملکات باعث می‌شود که شخص در عالم آخرت به صورت حیوانی ظاهر گردد که آن اوصاف در وی غلبه دارند) و چون ایشان بدین مرتبه از کشف و شهود نایل شده بودند، لذا صریحاً قایل به تناسخ شدند و معنای این تناسخ، حشر نفوس است به صوری که مناسب با اوصافی است که بر آن‌ها غلبه نموده است. همان‌طور که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «و نَحْشُرُهم یومَ‌القیامة علی وجوهِهِم» (سورهٔ اسرا، آیهٔ ۹۷) یعنی ما در روز قیامت آن‌ها را بر گونه‌هایشان محشور می‌کنیم. یعنی به صور حیواناتی که در هنگام ایستادن و یا راه رفتن سر را زیر می‌افکنند و نیز می‌فرماید «و اذا الوحوشُ حُشِرَتْ» (سوره تکویر، آیهٔ ۵). زمانی که حیوانات محشور می‌شوند. معلوم است که مقصود، حشر انسان‌ها است به صورت حیوانات.[2]

و مثلاً اگر انسانی رذایلی مانند کبر، غرور کسب کرده باشد در لباس پلنگ و اگر تهور و کبر کسب کرده باشد به شکل شیر و اگر خبث کسب کرده باشد به کالبد روباه و اگر بازیگر و دلقک باشد به جسد میمون و اگر خودبین و خودپسند باشد به لباس طاووس و اگر حریص باشد به شکل خنزیر محشور شود.

ملاصدرا گوید: ما گفته‌ایم که حشر و بعث انسان‌ها در ابدان ویژه اخروی است و این امر به

۱ـ ترجمه شواهد الربوبیه، صص ۳۴۱ـ۳۴۳.

۲ـ همان.

معنی تناسخ نیست و انتقال با بدان اخروی درست نیست و بلکه ابدان اخروی فیض جدید حق است.

ملاصدرا نظر شهاب‌الدین را که قایل به انتقال نفوس به پاره‌ای از اجرام فلکی است مردود می‌داند. وی گوید: نفس حامل بدن است و نه این‌که بدن حامل نفس باشد و گوید این نفس است که مقوّم و محصّل بدن است و او را به حرکت درمی‌آورد و منشأ افعال بسیاری است.

وی گوید قوای بدن همه سایه و ظل نفس‌اند، قوای قائم به بدن و اعضای آن که انسان طبیعی است سایه و ظل نفس است، سایه نفس مدبّر بربدن و قوای بدنی، که انسان نفسی است، انسان نفسی اخروی، و گوید: هر انسانی دو انسان و بلکه سه انسان است. انسان طبیعی، انسان نفسی و انسان عقلی.

انسان طبیعی مشهود و ملموس است به تمام اعضایش، این انسان طبیعی با تمام قوت‌ها و اعضا سایهٔ سایه است و مثل مثل انسان عقلی است بنابراین برای انسان سه مرحله قایل است انسان عقلی، انسان نفسی و برزخی، انسان طبیعی. انسان نفسی برزخ است بین انسان عقلی و طبیعی و هر یک سایهٔ مافوق خود است. انسان نفسی سایه انسان عقلی و انسان طبیعی سایه انسان نفسی است قوای انسان طبیعی به‌منزلهٔ پوست و غلاف انسان حیوانی و یا نفسی است که در روز رستاخیز مبعوث می‌شوند، که دارای حیات است یعنی دنیای حیات که فرمودند «و ان الدار الآخره لهی الحیوان لوکانوا یعلمون»، موقعی که حواس و قوای انسان در اثر خواب از کار بازماند، اغلب انسان‌ها احساس می‌کنند که می‌شنوند، می‌بینند، لمس می‌کنند و... و این همان انسان برزخی است که در آخرت محشور می‌شود.[1]

ملاصدرا می‌گوید معلم اول صریحاً گفته است که انسان عقلی دارای تمام اعضا و جوارح انسان حسی است به نحو اکمل و گوید: در انسان طبیعی انسانی است نفسی و انسانی است عقلی.

البته ملاصدرا این مطالب را از اثولوجیا نقل کرده است و اثولوجیا تألیف فلوطن است و نه ارسطو. وی گوید: در انسان حسّی کلمات انسان نفسانی و هم کلمات انسان عقلی وجود دارد. (واژه کلمه در فلسفه نوافلاطونیان وجود عقلی و مجرد است).

انسان حسی جامع هر دو کلمه است. به‌جز این‌که در انسان حسّی ضعیف‌تر است (وجود انسان حسی ضعیف‌تر و وجود انسان نفسی قوی و وجود انسان عقلی قوی‌تر است.)

زیرا صنم، صنم است. پس انسان عقلی، به نوع اعلی و اشرف و اکمل حساس است، و حسّ او افضل از حسّ موجود در انسان طبیعی است، زیرا انسان طبیعی احساس و ادراک خود را از انسان عقلی دریافت می‌کند. این تعبیرات مربوط به نوافلاطونیان است و یادآور همان مثل افلاطونی است و همان ارباب انواع‌اند.[2]

(و باید دانست که یکی از اقسام تناسخ ارواح و تحول و انقلاب، مسخ است و آن بر دو قسم است یکی مسخ باطنی بدون تغییر صورت، دیگری مسخ باطنی با تغییر صورت که ذیلاً بیان

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۳۳، ۶۵، ۷۰.
۲ـ همان، ص ۷۲.

خواهد شد). پس این نسخ (که در حدیث مذکور بدان اشاره شده است) مسخ باطنی است بدون آن‌که (صورت تغییر کند و) اثری از صورت مسخ شده در ظاهر آشکار گردد بدان‌گونه که صورت‌های اشخاص در باطن مسخ شده را به صورت انسان مشاهده کند ولی آن‌ها در باطن خویش موجود دیگری هستند به نام ملک (اگر از سنخ اولیا و مقربین درگاه الوهیت باشند) و یا به نام شیطان (اگر رانده و مردود و اهل فسق و فجور و ریا باشند) و یا به نام کلب و خنزیر و یا شیر و یا حیوان دیگری که مناسب با باطن آنان است (اگر صفت آن‌ها در آنان رسوخ کرده باشد).

و اما قسم سوم از اقسام تناسخ (که ما آن را مسخ یا تغییر صورت نامیدیم) آن است که باطن انسان مسخ شود و ظاهر او نیز از صورت اولی انسانی که قبلاً داشت به صورت باطنی وی که بدان صورت مسخ شده است انتقال یابد و این (مسخ که درحقیقت بدترین اقسام تناسخ و رسواکننده است) به علت طغیان و غلبهٔ قوهٔ نفسانیه او است تا به حدی که مزاج و شکل او را از مزاج و شکل آدمی به مزاج و شکل حیوانی مناسب با صفت باطنی او تغییر و تبدیل می‌دهد و این قسم از تناسخ و مسخ (از نظر علمی و فلسفی) جایز و ممکن است، بلکه در مورد گروهی از کفار و فساق و فجار که شقاوت نفس در آن‌ها غالب و نیروی عقل و درایت‌شان ضعیف و قاصر بوده است، به وقوع پیوسته است و ناگفته نماند که مسخ باطنی (بدون تغییر صورت ظاهری) در این زمان معاصر بسیار است (و کسانی را می‌شناسیم که به ظاهر انسان‌اند ولی در باطن حیوانی درنده و یا حشره‌ای گزنده و دشمن انسان‌های واقعی‌اند) همان‌طور که مسخ باطنی توأم با مسخ ظاهری و خروج از صورت انسانی طبق آیات قرآنی در طایفهٔ بنی‌اسرائیل روی داده چنان‌که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «و جَعَلَ منهم القردةَ والخنازيرَ» (سورهٔ مائده، آیهٔ ۶۰) و نیز می‌فرماید «و کونوا قردةً خاسئین» (سورهٔ بقره، آیهٔ ۶۵).

و اما مسخ باطن بدون ظاهر، شاهد و گواه بر صحت آن گفتار پیامبر اکرم است دربارهٔ گروهی از امت خویش که می‌فرماید ایشان در علانیه و آشکار برادران و دوستداران شمایند ولی در باطن و پنهان دشمنان شمایند. زبان‌شان در مقام گفتار از عسل شیرین‌تر است ولی دل‌هایشان دل‌های گرگان خون‌خوار. آنان برای فریب مردم و نشان دادن نرمی و شفقت، لباس میش بر قامت خویش می‌پوشند و خویشتن را به‌سان میش شخصی نرم و رئوف و عاری از خطر جلوه می‌دهند.[1]

تناسل ـ تناسل از کلمات و اصطلاحات خاص صدر است که از ارسطو گرفته است و به معنی تعاقب در کون است.[2]

تناقض ـ نقیض هر چیزی رفع همان چیز است، نقیض «کاتب» «لا کاتب» و نقیض «زید» عبارت از «لازید» است. تناقض مربوط به قضایا است و اختلاف دو قضیه است به سلب و ایجاب به‌شرط رعایت هشت وحدت (موضوع، محمول، مکان، شرط اجزا، اضافه، کل، زمان). ملاصدرا می‌گوید: در قضایای طبیعیه وحدت

۱ـ ترجمه شواهد الربوبیه، ص ۳۴۴.
۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۸۹.

دیگری شرط است به نام وحدت حمل (نه محمول) و در محصورات (موجبه کلیه و جزئیه، سالبهٔ کلیه و جزئیه) شرط دیگری باید رعایت شود که اختلاف در کمیت است. زیرا اگر هر دو کلی باشند باوجود رعایت هشت وحدت باز هم کاذب خواهد بود «هر انسانی حیوان است و هیچ حیوانی انسان نیست» که کاذب است.

و در قضایای موجهه شرط دیگری باید رعایت شود و آن اختلاف در جهت است.

در تضاد نیز شرط است که بین آن دو غایت بُعد و خلاف باشد.

توحید ـ یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی بحث در مبدأ و معاد است. مبدأ آفرینش یعنی ذات حق تعالی که هزاران برهان به‌طرق مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و غیره در اثبات وجود و توحید ذات و صفات او در طول تاریخ حیات و تمدن انسان‌ها اقامه شده است که ما در این بخش به‌ذکر یکی دو برهان به‌استناد اسفار ملاصدرا بسنده می‌کنیم.

ملاصدرا گوید راه‌های رسیدن به خداوند بسیار است لکن پاره‌ای از راه‌ها اشرف است.

از دیدگاه او اشرف براهین، برهانی است که بدون حدّ وسط باشد و آن برهان صدیقان است که استدلال از ذات و وجود به‌ذات است و از ذات به صفات و از صفات به‌افعال است. وی این برهان را مأخوذ از آیات قرآن مجید می‌داند. آیه: «تسنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی‌انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه الحق» و آیه «اولم یکف بربّک انّه علی کل شیء شهید».[1]

اساس این برهان بر اصالت و وحدت وجود است. و بالجمله اساس برهان صدیقان مبتنی بر این اصل است که وجود حقیقت عینی واحد و بسیط و منبسط است بر تمام موجودات جهان وجود و اختلاف مراتب وجود به کمال و نقص و شدت و ضعف است و غایت کمال آن مرتبه‌ای است که اکمل از آن نیست و متعلق به غیر نیست و اتّم و اکمل از آن تصوّر نشود. و صرف وجود است و مراتب وجود عبارت از افعال و اسما و آثار او می‌باشند که همهٔ آن‌ها مراتب وجود منبسط و قائم به‌ذات وجودند و بنابراین در برهان صدیقان از مراتب وجود یعنی مراتب ناقص و نازل وجود که در عین حال آثار و افعال او می‌باشند به مرتبهٔ کامل و اکمل آن هدایت می‌شویم همان‌طور که تو در فلسفهٔ اشراق و انوار عرضیه و طولیه ما را هدایت می‌کنند به نورالانوار و کانون نور معنوی پس از وجود به‌وجود و از نور به نور برهان می‌آوریم «یا من دل بذاته علی ذاته».

ملاصدرا بعد از بیان برهان صدیقان که بخش زیادی از کتاب را اشغال کرده است و خلاصهٔ سخن او همین بود که بیان شد براهین متعدد دیگری آورده است از جمله برهان طبیعیّون و براهین متکلمان براساس بطلان دور و تسلسل و از جمله برهان «اِنّی» حضرت خلیل که از معلول به علت رسیده است که برهان او نیز براساس دلالت شدن از راه انوار جزئیه و مادیه است به نور معنوی و نورالانوار که به تفصیل در این ابواب ملاصدرا سخن گفته است. یکی از براهین مورد توجه ملاصدرا برهان مبنی بر معرفت نفس است که آن را شریف دانسته است لکن مرتبهٔ آن را از برهان صدیقان فروتر می‌داند.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۶ ـ ۴۲.

ملاصدرا در باب توحید گوید: اصولاً دو هویت که هر یک وجود قائم به‌ذات خود داشته باشند درست نیست زیرا با این فرض وجوب وجود یک معنی مشترکی خواهد بود. بین آن دو که لابد عارض بر هر دو است و لازم آید که دو ماهیت باشند که در وجوب وجود مشترک باشند در حال که ملاصدرا اولاً ماهیات را اعتباری می‌داند و ثانیاً وجوب مشترک رااعتباری می‌داند و ثالثاً وجود را یکی می‌داند که اساس استدلال است وجود یکی است و مراتب دارد مرتبهٔ اشدّ و اکمل آن واجب‌الوجود است و مرتبهٔ اکمل و اَشدّ دو مرتبه نیست. ملاصدرا می‌گوید یک وجود است که ماهیات از مراتب آن انتزاع می‌شوند و لازم می‌آید که دو ماهیت واجب هر دو اعتباری و انتزاعی باشند.[1]

قهراً لازمهٔ اثبات توحید، نفی شرک و شریک است ملاصدرا دلایلی بر نفی شریک باری آورده است. اهم براهین او در نفی شریک برهان بسیط الحقیقه است که گوید «بسیطة الحقیقة کل‌الاشیاء» و گوید ثابت شد که واجب‌الوجود تمام اشیا است و همهٔ موجودات به او باز گردد و بنابراین چیزی واقعی و حقیقی از حیطهٔ وجودی او خارج نیست تا شریک او باشد یا جزء اوباشد، کل وجودات وجود او است در عین بساطت و عدم ترکیب.

و بالجمله از جمله براهینی که مربوط به اثبات توحید ذات است و هم صفات این برهان است که ظاهراً از اندیشه‌های خود ملاصدرا باشد که واجب‌الوجود تمام اشیا است و کل موجودات است. که وی از غوامض به حساب آورده است و گوید تنها کسانی این قاعده را درمی‌یابند که از علم لدنی برخوردار باشند و شکل قاعده بدین‌صورت است «هر بسیط الحقیقة کل اشیا است کل اشیا وجودی» مگر آن‌چه مربوط به نقایص و اعدام باشد.

ملاصدرا می‌گوید: هر موضوعی که مصداق ایجاب سلب محمول باشد (سلب عدولی) به‌طور مواطاة یا اشتقاق مرکب است و به عبارت روشن‌تر در قضیه «الانسان لا فرس و یا مسلوب عنه الفرسیّه» لاقضیه سالبهٔ موجودةالموضوع است و هر قضیّه که سالبهٔ موجودة الموضوع باشد، مساوی با قضیّه معدله است و درواقع موجبهٔ سالبة المحمول است و بنابراین موضوع در این قضیّه موجود است و نحوی از وجود که وجود فرسیّت باشد از او سلب شده است. یعنی موضوع این قضیّه موجود است لکن نحوی از وجود که وجود فرسیت باشد از او سلب شده است و تحلیل آن بدین شکل است که اولاً در صورت موضوع و صورت محمول سلبی در ذهن حاضر می‌شود یعنی صورت انسان و صورت لافرس بودن و ثانیاً بین آن دو صورت مقایسه می‌شود که قهراً این مقایسه به این صورت است که یکی از دیگری سلب شده است و یا می‌شود در این حال درمی‌یابیم که آن‌چه موضوع بر آن صادق است (افراد انسان) غیر از افرادی است که محمول بر آن صادق است یعنی افرادی که لافرسیت بر آن‌ها صادق است و به عبارت دیگر، صورت انسان و صورت لافرس را در ذهن حاضر می‌کنیم و بررسی می‌کنیم که چه اموری بر انسان صادق است و درست است و چه چیزهایی درست نیست و در می‌یابیم که یک دسته از امور بر افراد

---

[1] ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۹ ـ ۶۳.

آن یعنی انسان صادق است و حمل ایجابی می‌شود و یک‌دسته از امور صادق نیست که حمل سلبی می‌شود و قهراً بین این دو دسته از امور مغایرت است حال این مغایرت برحسب خارج باشد یا ذهن، یعنی برحسب ترکیب خارجی باشد یا ذهن یعنی ترکیب از جنس و فصل و یا ماده و صورت و ماهیت و وجود و مثلاً در زیدلیس به‌کاتب و یا زید کاتب نیست در این‌جا صورت زید در عقل به عینه صورت لیس به‌کاتب نیست. و اگر صورت زید به عینه همان صورت لیس به‌کاتب باشد لازم آید که زید از آن جهت که زید است عدم باشد چون لیس به‌کاتب مفهوم عدمی است. پس در این‌گونه قضایا باید موضوع مرکب باشد از صورت زید و امری دیگری که به‌وسیله آن کتابت از او سلب شده است یعنی آن‌چه مجوّز سلب کتابت است. از قبیل قوه و استعداد و غیره و بالجمله یک امری در زید هست که به‌استناد آن می‌توان چیزی را از او سلب کرد. همان‌طور که در طرف ایجاب و بالجمله زیدی هست و کاتب نیست و نه این‌که زید مساوی با عدم کتابت باشد، زید هست و خصوصیتی دارد که به‌استناد آن توان گفت لیس به‌کاتب و این ترکیب در موضوع نقص وجود است پس دو حیثیت دارد، حیثیت نقصان و حیثیت کمال، وجود و فعلیت و مثلاً زید لیس به‌کاتب زید دو جهت دارد: ۱ـ جهت وجود و فعلیّت ۲ـ جهت نقصان و قوت که لیس به‌کاتب متوجه آن است (قوه کتابت دارد و لکن نقص وجودی دارد و لذا لیس به‌کاتب است)

پس زید دارای خصوصیات وجودی است و هم خصوصیات عدمی. لکن در بسیط این‌گونه ترکیبات وجود ندارد و جهت قوّت و استعداد در آن نیست و بنابراین جهات نقص در آن نیست پس چیزی از او سلب نمی‌شود مگر سلب نقایص و اعدام.

و بعبارت دیگر موضوع در هر قضیه‌ای که درست باشد پاره‌ای از چیزها از او سلب شود از این جهت است که نقص وجودی دارد، موضوع در معرض قوت و استعدادات است که می‌توان چیزهایی را از آن سلب کرد لکن در بسیط الحقیقه وضع بدین‌منوال نیست چون بسیط ذاتی است و در بسیط ذاتی همه چیز بالفعل است، قوت و استعداد وجود چیزی یا عدم چیزی نیست و بنابراین نمی‌توان از آن چیزی را سلب کرد ولکن در زید مثلاً می‌توان بسیاری از امور وجودی را و یا آن‌چه می‌توانست برای آن وجود داشته باشد و ندارد، سلب کرد و مثلاً گفت: لیس بکاتب، لیس به‌عالم، لیس به‌قادر. علت این است که نقص وجودی دارد یک مقدار از امور وجودی را واجد است و مقادیر زیادی از امور وجودی را فاقد است. لکن بسیط الحقیقه کلیهٔ امور وجودی را واجد است پس درست است که گفته شد بسیط الحقیقة کل الاشیا.[1]

و به بیانی دیگر گوید هرگاه نوعی را مثلاً انسان را بخواهی تعریف و تحدید کنی نخست باید انسان را در ذهن خود حاضر کنی و کاملاً تحلیل کنی ذاتیات و عرضیات او را یک‌یک بررسی کنی و از هم جدا کنی و از بین ده‌ها ویژگی که در مقام تحلیل در وجود انسان می‌یابی از عرضیات و ذاتیات) آن دسته از اموری که به وسیلهٔ آن هم می‌توان انسان را تعریف کنی انتخاب می‌کنی و انسان را به آن‌ها

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۱۰ ـ ۱۲۰.

تعریف می‌کنی و مثلاً «حیوان و ناطق» و قهراً باید اموری را انتخاب کنی که مساوی با معرف یعنی انسان در مثل ما باشد، نه کم و نه زیاد و اِلّا حدّ تام نخواهد بود و اگر فرض شود که در دنیا نوع دیگری باشد که هم معانی حیوان ناطق را داشته باشد و هم معانی دیگر قهراً آن نوع انسان نخواهد بود و یک نوع موجود دیگر خواهد بود و کامل‌تر حاوی وجودات دیگر و بدین‌طریق هر چه معانی موجود در نوع زیادتر، آن نوع کامل‌تر است. وی گوید عارفان هنگامی‌که وجود مطلق می‌گویند منظورشان وجودی است که در هیچ حدی محدود و متعیّن نباشد برخلاف وجود متعیّن، مانند انسان، فلک، نفس و عقل اما وجود مطلق یعنی همهٔ این‌ها پس کل اشیا است. زیرا وجود مطلق فاعل تمام مقیّدات و قیود است و قاهر است بر همهٔ مقیّدات و مبدأ تمام کمالات و فضایل است. و بالجمله مبدأ کل اشیا و فیاض آن‌ها واجب‌الوجود است و آن کل اشیا است بر وجه ارفع و اعلی. وی سپس تمثیل دیگر آورده و گوید سیاهی شدید در مرتبهٔ شدت شامل همهٔ سیاهی‌های ضعیف است و همین‌طور یک مقدار بزرگ شامل همه مقادیر کوچک‌تر از خود می‌باشد اصل وجود هم بدین‌منوال است که هر وجود کاملی شامل همهٔ مراتب ناقصهٔ مادون خود می‌باشد و وجود اتم و اکمل که فوق التمام است شامل همهٔ مراتب وجود است و همین حال را دارند علم، قدرت، اراده، مشیت و سایر اوصاف که هر یک مراتب دارند و مرتبهٔ کامل و بالاشامل مراتب مادون خود است.

توحیدخاص ـ یا توحیدخواص، ملاصدرا گوید توحید خاص مرتبهٔ حق‌الیقین است و رسیدن به این مقام که «لا مؤثر فی‌الوجود الا الله» و این‌که وجود یک حقیقت است و آن عین حق‌تعالی است. و این‌که ماهیات امکانیه را وجود حقیقی نیست و موجودیت آنها به انصباغ نور وجود است و ظاهر در همهٔ مظاهر و ماهیات و مشهود در همهٔ شؤونات و یقنیّات نیست مگر حقیقت وجود بلکه وجود حق به‌حسب تفاوت مظاهر و تعدد شؤون و تکثیر حیثیات آن سبب نمود ممکنات است. و این مظاهر و شؤونات تأصل وجودی ندارند.

و بالجمله تعدد و تکثر و تکرار در مظاهر و مرایای وجود است نه در ذات وجود.[۱]

تهور ← شجاع

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۳۸.

ث

ثابت ـ پاره‌ای از متکلمان بین موجود و معدوم واسطه‌ای قایل شده‌اند و گویند فرق است بین ممکنات منفی و ممتنعات منفی و به عبارت دیگر معدوماتی که بالذات ممکن است و معدوماتی که بالذات ممتنع است با یکدیگر فرق دارند. معدومات ممکن نه موجوداند و نه معدوم و بلکه ثابت‌اند و بدین‌ترتیب بین وجود و عدم و موجود و معدوم حدفاصل قایل‌اند که ثابت و ثابتات ازلیه گویند و گویند شیء که متعلق اراده حق است که در قرآن مجید آمده است که خداوند اگر اراده کند که شیء موجود شود و بگوید باش می‌باشد اگر آن شیء معدوم باشد، معدوم نتواند متعلق اراده باشد و اگر موجود باشد تحصیل حاصل لازم آید پس نه موجود است و نه معدوم و بلکه حدفاصل است.[1]

ثقل ـ ثقل و خفت از کیفیات محسوسهٔ ملموسه‌اند و در تعریف آن دو گفته‌اند.

ثقل عبارت از قوت طبیعی است در جسم که به‌واسطهٔ آن حرکت کند به طرف وسط و یا مبدأ حرکت جسم است به طرف وسط بالطبع و خفت قوتی است طبیعی در جسم که مبدأ حرکت آن است از وسط.

و یا ثقل مبدأ و موجب حرکت جسم است به جانب مرکز و خفت به جانب محیط و هر یک از آن دو موجب تباعد جسم است از جسم دیگر.

و به تعریف دیگر ثقل عبارت از میل جسم است به طرف سفل و خفت میل جسم است به طرف علو. و به تعریف دیگر ثقل میل طبیعی جسم است به‌سافل و خفت میل طبیعی جسم است به طرف علو.[2]

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۷۶.

۲ـ همان، ج ۴، صص ۷۷، ۸۳.

ج

جبر ـ جبر در لغت به معنی شکسته بستن و نیکوکردن است «جَبَرَ وانجَبَرَ و تَجَبّر و اجتَبَر» یعنی از درهم ریختن و شکسته‌شدن اصلاح و ترمیم گردید و به معنی بی‌نیاز کردن فقیر و به معنی الزام فعل و اکراه و اجبار آمده است و «تجبر» به معنی عتو و تکبر آمده است.

مفهوم فلسفی آن به معنی مُلجأ و مجبور بودن انسان است در افعال خود.

مسألهٔ جبر و اختیار یکی از مسائل مهم عقلی فلسفی و کلامی است که اکثر فلاسفه و متکلمان در حل آن مانده و در بیان آن حیران و سرگردانند.

طرح مسأله چنین است که آیا مردم در افعال و حرکات خود مختارند یا ملجأ و یا ارادهٔ حق‌تعالی شامل تمام افعال و حرکات و سکنات بندگان هم می‌شود یا نه یعنی ما که انسان هستیم و دارای شعور و ادراک می‌باشیم افعال خود را به اختیار خود انجام می‌دهیم یا آنکه همان‌طور که وجود ما ناشی از مبدأ دیگری است افعال ما هم از مبدأ دیگری است و ما در افعال خود اختیاری نداریم.[1]

این مسأله به طریق فوق مورد توجه متکلم است.

و طرح آن از نظر حکما چنین است که ما که انسان هستیم و دارای عقل و شعور و اراده هستیم آیا در افعال خود مقهور حوادث و طبیعت و الزام طبیعی و محیطی و تابع علل و معلول خاصی که در اختیار ما نیست هستیم یا نه.

آیا افعال ما تابع قانون خاص علیت و معلولیت است و نظام طبیعت ما را به هر طرف که نظم او است می‌برد.

متکلم گوید اگر ما در افعال خود مختار نباشیم پس ارسال رسل و انزال کتب و احکام عبادی و غیره چه معنی دارد.

و اگر مختاریم معنی قضا و قدر و لوح محفوظ و محو و اثبات و قدرت الهی و آیات و اخباری که در مورد اراده و خواست خدا آمده است که «یضل من یشاویهدی...» چه معنی دارد.

از نظر فیلسوف، اگر انسان مختار باشد پس معنی قانون علیت و نظام طبیعی چیست واگر مجبور باشد پس قوانین و مقررات اجتماعی و اخلاقی برای چیست و چرا هر فردی جوری فکر کرده و افعال و حرکات او طوری دیگری است.

آیا قاعدهٔ علیت استثناپذیر است و در مورد حرکات و افعال و خواسته‌های انسانی علیت و

۱ـ مشاعر، ص ۶۲ و تفسیر کبیر، ملاصدرا، ص ۲۹۴.

معلولیتی وجود ندارد و ما در افعال خود تابع نظام و قواعد علی و معلولی نیستیم!

پس چرا برای افراد انسانی در مواقع خاص و محیط و شرایط مخصوص افکار و عقایدی پدید آید و در غیر آن شرایط افکار و عقاید دیگری پدید می‌آید.

افعال و حرکات و عکس‌العمل‌های انسانی در مقابل حوادث و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت است. درهر حال اکنون عقاید و نظریات اهل معقول را به‌طور خلاصه بیان می‌کنیم.

الف ـ دسته‌ای از معتزله گویند که خدای متعال بندگان خود را قادر و توانا خلق کرده است و دیگر کاری به آن‌ها نداشته و فقط از آنان طاعت و ایمان می‌خواهد و خود مختارند در هر راهی که برگزینند (اختیار محض)

ب ـ اشاعره گویند آن‌چه در خارج متحقق می‌شود به ارادهٔ حق است و افعال بندگان هم از این قاعده مستثنی نیست و همه به ارادهٔ حق است و اراده حق‌تعالی متعلق به تمام موجودات و کاینات است (جبر محض)

ج ـ حکما و امامیه گویند که اشیا در قبول وجود از مبدأ اعلی متفاوت‌اند بعضی قبول وجود نمی‌کنند مگر بعد از وجود دیگری مانند عرض که وجود آن ممکن نیست مگر بعد از وجود جوهر.[۱]

پس حق‌تعالی بر غایت کمال خود افاضهٔ جود می‌کند بر ممکنات بر ترتیب و نظام معین و برحسب تفاوت قابلیات آن‌ها استفاضهٔ آن‌ها متفاوت است بعضی صادر از حق‌اند بلاسبب و وسط و بعضی به سبب واحد و بعضی به اسباب کثیره و وجود و وسایط از جهت نقصان در قدرت او نیست بلکه از جهت نقصان در قابلیات است.

موجوداتی که صادر از حق‌تعالی شده‌اند یا خیرات محض‌اند مانند فرشتگان و غیره و یا خیرات آن‌ها غالب بر شرور آن‌ها است مانند انس و جن و بالأخره غیر از عقول مجرده و هر اندازه از مبدأ فیاض و مبدأ المبادی دورتر و فاصلهٔ آن‌ها زیادتر باشد و واسطهٔ زیادتر در بین باشد خیر آن‌ها کم‌تر است از موجوداتی که واسطه در صدور آن‌ها کم‌تر باشد پس خیرات بالاصالة داخل در قدرت حق‌اند و شرور که تابع خیراتند بالعرض داخل در قدرت حق‌اند و در بیان تعلق قدرت حق به کفر و ایمان گویند خدا کفر را اراده کرده است ولکن راضی به آن نیست.

مانند مار گزیده که به اراده خود دست خود را قطع می‌کند ولکن راضی به آن نیست (امربین امر).

د ـ عدهٔ دیگر که صدرا هم نظر آن‌ها را تأیید کرده است گویند: تمام موجودات پرتویی از حقیقت الهیه‌اند و هیچ شأنی در وجود نیست مگر آنکه شأن حق است و هیچ فعلی نیست مگر آن‌که فعل او است «ولا حول ولاقوة الا بالله» مثلاً فعل زید با آن‌که فعل زید است بالحقیقة دون‌المجاز مع‌ذلک فعل حق است درحقیقت و بنابراین نیست فعل و ایجاد آن به‌عبد درست است چنان‌که نسبت سمع و بصر و... به‌عبد درست است و از همان وجه و جهت که نسبت به‌عبد داده می‌شود نسبت به حق داده می‌شود.

و همان‌طور که وجود زید متحقق در خارج است و منسوب به زید است و در عین حال

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۶۹ به بعد.

شأنی از شئون حق است افعال و کردار او هم همین حال را دارد.

پس انسان فاعل کارهایی است که می‌کند و در عین حال فعل او یکی از افاعیل حق است بر وجه اعلی و اشرف که لایق به احدیت ذات او است بلاشوب انفعال و نقص.

و معنی گفتار معصوم که فرموده‌اند نه جبر است و نه تفویض بلکه امر بین دو امر است همین است و مراد این نیست که افعال بندگان مرکب از جبر و تفویض است و یا این‌که هیچ‌کدام نیست و یا آن‌که از جهتی اضطرار باشد و از جهتی اختیار و نه آن‌که مضطر است درصورت اختیار و نه آن‌که او را اختیاری ناقص و جبری ناقص باشد و بلکه معنی امر بین دو امر این است که عبدمختار است از آن جهت که مجبور است از وجهی که مختار است و اختیار او به‌عینه اضطرار او است. توضیح این‌که توسط بین دو ضدگاه به معنی امتزاج است که حاصل از مکسور دو طرف است چنان‌که از اختلاط حار و بارد، فاتر درست می‌شود که نه حار و نه بارد است.

و گاهی متوسط جامع میان هر دو است به‌نحو اعلی وابسط بدون تضاد و تزاحم مانند جوهر افلاک که در عین بساطت جامع کیفیات اربعه‌اند بروجه اعلی وابسط «زیرا آن کیفیات از افلاک بر ارضیات افاضه می‌شوند» و این نوع توسط بهترین نوع توسط است.[1]

و دیگر از مؤیدات آن‌که انسان مخلوق است بر صورت خالق و تمام صفات و قوا که در خالق است نمونهٔ آن در انسان است و از جمله قدرت حق است و ناچار باید در انسان اراده و قدرت و اختیاری باشد که مظهریت تامهٔ آن یعنی انسان درست باشد و بالجمله هر فعلی بعد از مقدمات و به‌دنبال علت تامهٔ خود انجام می‌شود و موقعی‌که اسباب و علل انجام نشود مقصود انجام نخواهد شد. در مورد جبر و اختیار کسی که نظر کند به سبب و علت اول و دریابد که وجود اسباب و علل اولیه در تحت قدرت و اختیار فاعل نیست حکم به جبر می‌کند در حال که این حکم، حکم و قضاوت درست نیست زیرا سبب قریب فعل اراده و قدرت عبد است.

و کسی که نظر افکند به سبب قریب فعل حکم به اختیار کند درصورتی‌که این قضاوت و حکم هم درست نیست زیرا صدور و حصول فعل تنها مستند به علت و به سبب قریب نیست حق همان است که «لاجبر ولاتفویض بل امر بین‌الامرین» به این بیان که چون مبدأ تأثیر در چیزی علم فاعل و ارادهٔ او است اعم از آن‌که علم و اراده یک امر می‌باشد یا امور متعدده و چه آن‌که عین ذات فاعل باشد چنان‌که در باری‌تعالی یا غیر او باشد چنان‌که در غیر ذات حق «کان الفاعل مختار أو کان صدورالفعل عنه بارادته و علمه و رضاهٔ.»

در باب جبر و قدر ملاصدرا شرح مفصلی داده‌اند و گوید نسبت دادن افعال بندگان را به خداوند هرگاه بوسیلهٔ عارف محقق این نسبت انجام شود حق و صواب است و اگر از جاهل متکلم انجام شود باطل است و خطا است و در باب اصحاب ابوالحسن اشعری و عقاید آنان در باب جبر و اعتقاد معتزلیات بحث مختصری کرده‌اند. استناد ملاصدرا در باب امر بین امرین

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۹، ۶۳.

عمدتاً به آیات و روایت است.[1]

إذا تقرّر هذا فلنرجع إلی تحقیق الجبر والقدر فأقول: إنّ نسبة أفعال العباد کلّها إلی الله إن وقع من العارف المحقّق فهو حقٌّ و صوابٌ، و إن وقع من الجاهل المتکلّم فهو باطلٌ و خطأ، و کذا تنزیه الله عنها جمیعاً إن وقع من السابقین الأولین والحکماء الشامخین، والعرفاء الراسخین فهو أدبٌ و تجریدٌ، و إن وقع من الحکیم الباحث او المتکلم القوّال من أهل الاعتزال فهو سوء أدب و تعطیل، و فتح باب التأویل فی أکثر الآیات، و سدّ عظیم لطریق الاهتداء بأنوار التنزیل.

أمـا نسبة البعض کالخیرات إلیه تعالی والبعض الآخر کالشرور إلی غیره فممّا له وجهٌ عند الطائفتین الاولیین کلّ بحسب حاله و مقامه، و أما لو وقع من غیر هما من أصحاب الفکر اوالروایة فیوشک أن یکون فیه قرع باب الثنویة في الاعتقاد، ولایأمن قایله من أن یحجب عن نور الحقّ یوم المعاد.

أمـا أهل الجبر و أصحاب أبی الحسن الأشعری فلعدم التزامهم قاعدّ التحسین والتقبیح العقلیّن، ولا محافظتهم علیالقوانین العقلیّة حملوا الإضلال المنسوب إلیه تعالی علی کونه خالق الضلال والکفر فیهم، فصدّهم عنالایمان و حال بینهم و بینه؛ و ربما قالوا: «هذا هو حقیقةُ اللفظ بحسب اللغة، لأنّ الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالاً، کما إن الإخراج والإدخال عبارتان عن جعل الشيء خارجاً و داخلاً»، و قالت المعتزلة: هذا التأویل غیر جائز لغةً و عقلاً؛ أمّا اللغة فلوجوه:

أحدها إنه لایقال لمَن منع غیره عن سلوک الطریق جبراً «أنه أضلّه» بل یقال «صرَفه و منَعه» و إنما یقال: «أضلّه» إذا أغواه و لبّس علیه.

و ثانیها إنّه وصف إبلیس و فرعون و غیرهما بالإضلال، و هم ماکانوا خالقین للضلال في قلب أحد بالاتفاق، مع إنّ إطلاق لفظ «المضلّ» علیهم علی سبیل الحقیقة اللغویّة دون المجاز.

جده ـ یکی از مقولات نه‌گانه عرضی جده است که مقولهٔ ملک هم گوید و آن عبارت از هیأتی است که حاصل می‌شود به سبب بودن جسمی «در محیط بکله او ببعضه» به نحوی‌که محیط به انتقال محاط منتقل شود مانند تسلح و تقمص و تعمم و آن یا طبیعی است و یا غیرطبیعی.[2]

جزء ـ جزء مبدأ تشکیل کل است. ← کل[3]

جربزه ـ ← حکمت[4]

جزاف ـ هرگاه مبدأ فعلی تخیل باشد بدون فکر و رؤیت جزاف می‌نامند.

جسم ـ جسم عبارت از جوهری است متحیز که قابل اشاره حسیه و لمس باشد و یا جوهری است قابل فرض ابعاد سه‌گانه و یا جوهری است طویل و عریض و عمیق و یا چیزی است که ممکن باشد در آن فرض کردن ابعاد سه‌گانهٔ متقاطع بر زوایای قائمه بنابر تعابیر مختلفی که شده است.

ملاصدرا در باب تعریف جسم نیز اصالت وجود و سریان آن را مدخل می‌داند و گوید حقایق اشیا عبارت از وجودات خاصهٔ آن‌ها است و از جملهٔ اشیا جسم است وی گوید ماهیات فی حد نفسه نه موجودند و نه معدوم و

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۶.
۲ـ اسفار، ج ۳، ص ۷۹، ۱۸۸ و ج ۴، ص ۲۲۳.
۳ـ همان، ص ۲۱۳ و ج ۵، صص ۲۵، ۳۷.
۴ـ همان، ج ۴، ص ۱۱۶ و ج ۹، ص ۸۷.

نه کلی و نه جزئی و معنی عروض وجود بر آن‌ها اتصاف آن‌ها است به مفهوم وجود عام بدیهی در عقل و عروض وجود عبارت از قیام فرد حقیقی وجود به آن مفاهیم نیست و بالجمله وجود بنفسه موجود در خارج است و تقدم و تأخر و علت و معلول همه مربوط به وجود است و هر علتی در رتبهٔ وجود اشرف از معلول خود است و هر معلولی در رتبهٔ کون اخسّ از علت خود است و به ترتیب در سلسله وجود تا برسد به وجود واجب از جانب علّیت که محیط بر همهٔ موجودات است و در جانب معلولیّت منتهی شود به موجودی که از ذات خود محجوب است. (جسم) و آن وجود امتدادی ذوابعاد مکانی و زمانی است و آن جسم است و بدین‌ترتیب ملاصدرا جسم را در یک سوی از وجود قرار می‌دهد مرتبه‌ای که کمال نقص وجودی است در جوهریّت البته در مرتبه‌ای نازل‌تر از آن مرتبهٔ وجود هیولی است.

ملاصدرا عقیده به ترکیب جسم از اجزاء و اتم‌ها را مردود می‌داند و قهراً قایل به ترکب جسم از هیولی و صورت خواهد بود.[1]

ملاصدرا در مقام تصویر هیولی گوید: در اجسام سنخی است که محل توارد صورت‌ها است. یعنی در اجسام چیزی هست و خمیره‌ای هست که انقلابات و استحالات گوناگون بر آن وارد می‌شوند و هر کس می‌داند که خاک نطفه و نطفه جسد انسان یا حیوان می‌شود وبذر نباتات، نبات و بارور و اشجار، ذغال و خاکستر می‌شوند و هرگاه گفته شود که بشر از آب و حیوان از خاک آفریده شده اند به این معنی نیست که آب باطل شده و حیوان و یا انسان به وجود آمده است و یا خاک باطل شده و حیوان به وجود آمده است و بلکه بدین معنی است که صورت و هیأت خاکی و آبی باطل شده است و صورت و هیأت انسانی و حیوانی به خود گرفته است در همان ماده، ما در مزرعه تخم مثلاً گندم می‌کاریم و منتظر می‌شویم که از این گندم گندم به‌دست آید، دانهٔ گندم تبدیل به گیاه سبز نونهال می‌شود و رشد پیدا می‌کند، دائماً تغییرشکل و صورت می‌دهد تا آن‌گاه که بارور شود، از گندم، گندم و از جو، جو به دست آید. پس ماده در تمام مراحل تبدّل صورت‌ها باقی است آن‌چه در تمام مراحل تحولات باقی است و فقط تغییر صورت می‌دهد نامش هیولی است.

اشراقیون گویند آن امری که صورت‌ها بر آن وارد می‌شود و تبدّل صورت می‌یابد خود جسم است و نه هیولی اصولاً اشراقیان گویند جسم یک امری است غیرمرکب و یک چیز است که دو نام دارد، از جهت جوهریت ذاتی جسم گویند و از لحاظ این صور گوناگون که بر آن وارد می‌شود ماده گویند و مرکب از دو امر که صورت و هیولی باشد نیست.

مشائیان گویند: هیولی جوهر اَبسط یعنی بسیط‌تر است. جوهری ابسط که تقوّمش به جوهر دیگر است یعنی صورت که آن جوهر ابسط محل ورود صورت‌ها است که از ترکیب آن دو یک جوهری (جسم) به وجود آید که قابل مقادیر (اندازه‌ها) و اعراض است.

ملاصدرا مذهب ذیمقراطیس را که گوید اجسام مرکب از اجزا و اتم‌ها است مردود می‌داند و همین‌طور متکلمانی را که پیرو ترکب اجسام از ذرات‌اند مورد نقد و جرح قرار داده

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، ص ۳.

است.[1]

در باب هیولی مشائیان گفته‌اند عبارت از استعداد محض است و کسانی گفته‌اند که هیولی را دو جهت یا دو نسبت است، جهت قوّت و جهت فعلیّت چون به‌هرحال در هر مرحله‌ای از وجود که باشد مرحله‌ای از فعلیت است هرچند فعلیّت ضعیف.

ملاصدرا گوید: در نزدیکی روزگار ما فردی از افراد که شاغل مباحث علمی بود پیدا شد و اصرار داشت که ثابت کند که آب عبارت از رطوبت متراکم و ارض عبارت از یبوست متراکم است و آتش حرارت متراکم و همین‌طور هوا. ملاصدرا گوید این اندیشه‌ها آن‌قدر شنیع است که از سخنان نظام معتزلی شنیع‌تر است که گوید: اجسام مرکب از اجزای لایتجزی است و یا جواهر فرد. و بدین‌ترتیب ملاصدرا هم به‌مانند بسیاری از مشائیان اصولاً اندیشه ترکب اجسام را از جواهر فرد باطل و قابل بررسی نمی‌داند و به مانند مشائیان جسم را مرکب از هیولی و صورت می‌داند و هیولی را جوهری که قابل صورت است معرفی کرده است. و ظاهراً ابن‌سینا گفته است که قابلیت و صرف استعداد نمی‌تواند جوهر باشد ملاصدرا گوید: نسبت قابلیت به هیولی مانند نسبت فاعلیت به ذات حق است و همان‌طور که به برهان ثابت شد که سلسلهٔ تأثیرات منتهی می‌شود به مؤثر بالذات یعنی ذات مبدأ همان‌طور هم سلسله حاجت‌ها منتهی می‌شود به چیزی که نفس ذات (و صرف) فاقه است و همان‌طور که عینیت صفات با ذات در مبدأ به این معنی است که وجود او بذاته منشأ صفات و منبع انتزاع آن‌ها است همین‌طور در این سوی وجود عینیت استعداد و هیولی است که عبارت از عین فقر و قصور محض است و بالجمله هیولا بالذات عبارت از استعداد کافهٔ صور و اعراض است و عبارت از قوهٔ مطلقهٔ جمیع صور است و چنین موجودی حقیقت آن قوه‌ای است متقوّم بر فعلی هر نوع فعلیّت و ماده‌ای است متحصّل به هر تعیّن، استمرار و بقای آن ملازمه است با مطلق صور.[2]

جسم از آن جهت که جسم است دارای وجود اتصّالی و هم صورت عینیّه است و آن جهت فعلیّت جسم است. و از طرفی دارای استعداد قبول فصل و وصل و اموری که فاقد است و در عین حال قابل آن‌ها می‌باشد، هست. مانند حرکت، حرارت و غیره. و صور نوعیه مکمل آن بالقوه است یعنی قابل صور نوعیه است که از نفس یا صورت نباتی تکامل یابد و صورت انسانی و یا نفس ناطقه‌پذیر و بالجمله هر جسمی یک جنبهٔ فعلیّت دارد و یک جنبه قوت که قوت‌ها بسیارند، که همان استعداد پذیرش صورت‌های نوعیهٔ بسیار باشد و بالجمله جهت وجود فعلی آن در هر مرتبه‌ای که باشد و با جهت وجود استقبالی آن تفاوت دارد. هیولی عبارت از همان جهت استعداد و قبول صورت‌ها است و قابل اتصّال و انفصال است پس هیولای اول برای جسم طبیعی فی ذاته بما هی بالقوه عیناً بالفعل و بما هی بالفعل، بالقوه است برای مراتب بعد و هر مرحله همین طور است هم بالفعل است و هم به‌نظر مراتب کمالات بعدی بالقوه است، یعنی در همان حال که متلبس به صورت خاص است، بالقوه مستعد

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۶۵ـ۶۷.

۲ـ همان، صص ۶۸ـ۷۰.

پذیرش صورت دیگر است و ترک صورت فعلی، حال این قوت و استعدادها از جهت فعلیت و تلبّس به‌صورت فعلی جوهر است یا عرض و آیا هیولا که عبارت از همین قوت و استعداد محض باشد جوهر است و یا عرض و اگر جوهر باشد چگونه جوهری است بحث بسیار است.[1]

جسم تعلیمی ـ جسم تعلیمی موضوع علم هندسه است. به‌طورکلی جسم به نزد مشائیان مرکب است از ماده و صورت، صورت بر دو گونه است یکی صورت جسمیت که مطلق جسمیت باشد و دیگر صورت نوعیه که اجسام را در انواع مختلف تقسیم می‌کند بدیهی است که مثلاً نوع نبات و نوع حیوان و نوع معدن قبل از این‌که معدن، نبات و حیوان باشند، جسم‌اند پس جسم مطلق بودن با جسم نامی بودن و جسم ناطق و حساس بودن تفاوت می‌کند. قسم اول همان صورت جسمیه و دوم نوعیه است اجسام خصوصیات و حالات و عوارض خاصی هم دارند مثلاً یک جسم حیوانی، هم جسم است، هم حیوان است و هم دارای رنگ است و هم دارای امتدادات است یعنی طول و عرض و عمق. و جسم تعلیمی از این جهت است یعنی از جهت امتدادات سه گانه است[2] ـ توضیح آن‌که جسم از حیث آن‌که جسم است دارای وجود اتصالی است و دارای صورت عینی است که معنی بالفعل بودن آن می‌باشد. پس در هر جسمی از حیث مجرد جسمیت دو جهت فعل و قوت است و دو حیثیت وجوب و مکان است. برای جسم ماهیتی است مرکب از جنس و فصل، جنس آن همان جوهریت است و فصل آن مفهوم: ذوابعاد سه گانه می‌باشد و هر ماهیتی را حدی است یعنی جنس و فصلی است، فصل و جنس دو جزء ماهیت‌اند که از آن انتزاع شده‌اند و باید در ماهیت دو مبدأ باشد، مبدأ جنس و مبدأ فصل و معروف است که جنس از ماده خارجی و فصل از صورت خارجی گرفته می‌شوند و اصولاً جنس و فصل عقلی محاذی ماده و صورت خارجی است. فصل جسم عبارت است از الممتد فی جهات الثلاث به‌طور مطلق که همان وصف اتصالی باشد و جنس او همان جوهریت است که مأخوذ از هیولای جسم است.

جعل ـ جعل به معنی نهادن، آفریدن، گردانیدن، گمان‌بردن، به‌پا داشتن، شروع کردن در کاری و اعطا کردن آمده است.

و در اصطلاح فلاسفه عبارت از اثر خاص فاعل است که مناسب با معنای آفریدن می‌باشد.

بعد از فراغ از این قاعده که «کل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیة» مسأله جعل مطرح شده است بر این مبنی که آیاکدام یک از دو جزء «وجود و ماهیت» در اشیای مجعول بالذات‌اند و کدام مجعول بالعرض و آیا اثر فاعل اولاً و بالذات وجود است یا ماهیت و یا آن‌که هیچ‌کدام نیست بلکه اثر جاعل عبارت از اتصاف ماهیت به وجود است در این زمینه نظریاتی چند اظهار شده است.

بعضی گویند مجعول بالذات ماهیت است و وجود مجعول بالعرض است.

بعضی گویند مجعول بالذات وجود است و ماهیت مجعول بالعرض بوده و عبارت از حدود

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۱۲ـ۱۱۹.
۲ـ همان، صص ۸۸ـ۹۵، ۱۱۹، ۱۲۱.

وجود است و بلکه در تمام امور مجعول بالذات وجود عینی او است و وجود اصل در تقرر است.

بعضی گویند مجعول بالذات نفس صیرورة ماهیات موجودة می‌باشد.

بعضی گویند مجعول بالذات مفهوم وجود بماهو وجود است.[1]

صدرا گوید مجعول بالذات و معلول بالذات انحای وجودات است به جعل ابداعی بسیط که به افاضهٔ خاص و تجلی اول موجودات عالم از کتم عدم پدید آمده‌اند و به تجلی دوم مراتب و کثرات صفاتی و اسمایی و افعالی نمودار گردیده‌اند.

جعل بسیط ـ جعل بر دو قسم است یکی جعل بسیط که جعل‌الشیء است که مفاد هل بسیطه است که‌جعل ابداعی هم می‌گویند و یا جعل مرکب است که مفاد هل مرکبه است و جعل الشیء شیء است.

و بالجمله اثری که مترتب بر جعل بسیط است مفاد هلیت بسیطه است و جعل مرکب مفاد هلیت مرکبه است که مستدعی دو طرف است و مخصوص به عرضیات لاحقه و حالات وجود است که بعد از کون و وجود اشیا است و جعل مرکب را **جعل** اختراعی هم می‌گویند.[2]

جنت و نار ـ یکی از مسائل مورد بحث اهل کلام این است که آیا بهشت و دوزخ مخلوقند یا نه. ملاصدرا گوید آیاتی در قرآن مجید هست که صریحاً دلالت می‌کند که بهشت و دوزخ مخلوق‌اند. برای مزید اطلاع ← بهشت و جهنم[3]

قد وقع الاختلاف في أنّ الجنّة والنار مخلوقتان، أم لا؟ وهذه الآية صريحة في كونهما مخلوقتين؛ أمّا النار فلانه تعالى قال في صفتها: (أُعِدَّتْ لِلْكافرين) و هذا صريح في وجودها.

و أمّا الجنّة فقال في آية أُخرى: (أُعِدّتْ لِلْمُتّقين) [۱۳۳/۳] و أيضاً قوله هيهنا (وَ بَشر الّذين آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ أنّ لَهُمْ جَنّات) دالّ على وجودها، لأنه إخبار عن وقوع هذا الملک، و حصول الملک في الحال يقتضي وجودالمملوک في الحال، فدلّ على أنّ الجنّة والنار مخلوقتين.

و كذلک قوله تعالى: (وَ إنّ جَهنّمَ لَمُحيطَةٌ بِالْكافِرينَ) [۵۴/۲۹] يدلّ على وجود النار، و وجود النار دالّ على وجود الجنّة، لعدم القول بالفصل.

جنس ـ در تعریف جنس آمده است، کلی است که حمل بر انواع مختلف الحقیقه شود[4] و طبیعت جنس ماهیتی است مبهم و ناقص و نیاز به فصل دارد. ملاصدرا در شواهدالربوبیه آرد.

اشراق چهارم: تحقیق در معنی جنس و ماده و معنی نوع و موضوع و فرق مابین این عناوین و اعتبارات در نظر عقل.

(قبل از شروع در مطلب می‌گوییم در علم منطق خوانده‌ایم که کلی یا امری است ذاتی برای افراد و یا امری است عرضی. کلی ذاتی افراد، یا تمام ذات افراد است و یا جزء ذات افراد. کلی تمام ذات افراد را نوع گویند مانند انسان نسبت به افراد خود. کلی جزء ذات افراد یا جزء مشترک مابین کلیهٔ افراد است و یا جزء مختص به بعض

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۹۶ـ ۴۰۰.
۲ـ همان، ص ۳۹۷.
۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۷۰.
۴ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۶ـ ۱۷، ۲۲.

افراد. کلی که جزء مشترک مابین کلیهٔ افراد است آن را جنس گویند. مانند حیوان که مشترک مابین کلیهٔ انواع حیوانات است. کلی مختص به بعض افراد را فصل گویند مانند ناطق که مختص به نوع انسان است.

کلی عرضی یا عارض بر جمیع انواع است مانند ماشی یعنی راه‌رونده که عارض بر کلیهٔ انواع حیوانات است و آن را عرض عام گویند و یا عارض بر نوع معینی مانند «ضاحک» یعنی خنده کننده که آن را عرض خاص نامند).[۱]

اینک می‌گوییم ماهیت گاهی خود به تنهایی و عاری از هر چیزی ماسوای او در ذهن لحاظ و تصور می‌گردد بدین گونه که فقط معنای آن در ذهن ملحوظ و منظور گردد. به نحوی که هر امری که در خارج مقارن با او می‌باشد، در ذهن و در مقام تصور، امری زاید بر وی و منضم به او باشد نه داخل در ذات او. پس هنگامی که مجموع ماهیت و امر مقارن زاید منضم به او من حیث‌المجموع و با هم اعتبار و لحاظ گردد، ماهیت، جزء آن مجموع بوده و در هر دو وجود ذهنی و خارجی، متقدم بر مجموع می‌باشد و در این هنگام حمل ماهیت مزبور بر مجموع، محال و ممتنع خواهد بود زیرا با این فرض، شرط حمل که عبارت ازاتحاد در وجود است منتفی است و این چنین ماهیتی با این لحاظ و بدین اعتبار، ماده است نه جنس مانند مادهٔ حیوان مرکب از ماده و صورت حیوانی که در ذهن به تنهایی و عاری از صورت حیوانی لحاظ و تصور گردد و صورت حیوانی که امری است مقارن با او و در این لحاظ به عنوان امری زاید و منضم بدین ماده، فرض و لحاظ گردد و چون مجموع حاصل از این ماده و این صورت را به صفت مجموعیت لحاظ کنیم ماده در هر دو وجود ذهنی و خارجی متقدم بر مجموع است و حمل ماده بر مجموع، محال و ممتنع است و نمی‌توان گفت ماده، حیوان است. زیرا در این فرض، ماده از صورت جدا شده و ماده مجرد از صورت، هیچ‌گاه بر حیوان که مجموع مرکب از ماده و صورت است حمل نخواهد شد.

پس گاهی ماهیت را به شرط تجرد و رهایی از هر امری زاید بر ذات او لحاظ می‌کنیم که در این صورت، آن را ماده و غیرقابل حمل می‌دانیم و آن را ماهیت «به‌شرط لا» می‌نامیم) ولی گاهی ماهیت را «من حیث هی» یعنی عاری از هرگونه شرطی اعم از شرط مقارنت او با چیزی و یا شرط عدم مقارنت او با چیزی، لحاظ می‌کنیم ولی با تجویز مقارنت او با وجود هر قیدی و یا با عدم وجود آن قید، به طوری که هم قابل صدق بر ماهیت مقید به وجود چیزی با وی و هم قابل صدق بر ماهیت مقید به عدم چیزی با او باشد. این چنین ماهیتی که بدین‌گونه یعنی عاری از هر شرطی (اعم از شرط مقارنت با وجود چیزی و یا شرط مقارنت با عدم چیزی) ملحوظ می‌گردد وقابل صدق بر هر دو قسم است (و به اصطلاح ما ماهیت «لابه‌شرط شیء» نامیده می‌شود او نیز بر دو قسم است) زیراگاهی در نظر عقل امری مبهم و در حد ذات عاری از هرگونه تحصل و تعین است بلکه قابل اشتراک مابین انواع مختلفی است به نحوی که عین هر یک از آن انواع مختلف بوده و به وسیلهٔ انضمام امری با وی به نام فصل، مختص به یکی از آن انواع و عین یکی از آن‌ها گردد، این چنین ماهیتی با این لحاظ و

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۱۹۳ـ۱۹۴.

اعتبار مذکور «جنس» نامیده می‌شود و آن امری که با وی منضم می‌گردد و مقوم ذات و حقیقت نوعیه او می‌باشد و او را یکی از انواع مخصوص و ممتاز از سایر انواع می‌کند «فصل» نامیده می‌شود.

و گاهی در نظر عقل، امری است که از حیث ذات و حقیقت خویش متحصل و بی‌نیاز به چیزی است که آن را معنی معقول و حقیقتی معلوم و مشخص سازد (بلکه به ذات خویش و بدون احتیاج به انضمام چیزی با او معلوم و مشخص است) و فقط احتیاج به چیزی دارد که او را به وجود آورد. این چنین ماهیتی در حد ذات (و عاری از هر قید و شرطی زاید بر اصل ذات خویش) نوع نامیده می‌شود خواه بسیط و یا مرکب باشد (پس ماهیت انسان که قبل از انضمام فصل ناطق، حیوانی مبهم و نامتعین بوده است اینک با انضمام فصل ناطق، نوعی مشخص و معلوم و در ذات و ماهیت نوعیهٔ خویش کامل و بی‌نیاز از غیر است هر چند در وجود محتاج به علت و وجودش نیز مقارن با عوارض دیگری است ولی نه وجود و نه عوارض وجود هیچ‌یک دخالت در ذات و ماهیت نوعیهٔ او ندارند).[1]

جنود ـ منظور از جنود، قوت‌ها و نیروهای مادی است که فرمودند «و ما یعلم جنود ربک الاهو» جنود خداوند در قلوب و ارواح و عوالم دیگر وجود دارد که تعداد آن‌ها را به‌جز خداوند نداند. ملاصدرا برای نفس ناطقه یعنی قلب جنودی قایل است. وی گوید قلب را دو نوع جند است. نوعی که با چشم قابل رؤیت است و نوعی که با چشم قابل رؤیت نمی‌باشد. جنود مرئی عبارت‌اند از اعضا و جوارح و نامرئی عبارتند از قوی و حواس که همهٔ آن‌ها خادم قلب‌اند و مسخّر او می‌باشند و قلب در آن‌ها به‌هرنحو که بخواهد تصرف می‌کند، این قوت‌ها به نحوی خلق شده‌اند که در اطاعت قلب باشند و نتوانند از فرمان او سرپیچی کنند.

اعضا و قوای کالبد انسان خلق شده‌اند که مطاع و فرمانبردار قلب باشند «ولا یعصون الله ما امرهم و یفعَلون ما یؤمرون» و قلب از آن جهت محتاج به این لشکریان است که آماده سفر الی‌الله است و نیاز به‌زاد و مرکب دارد و این سفر برای لقای حق است و قلوب به‌خاطر این امر آفریده شده‌اند که فرمودند «ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدن» مرکب قلب بدن و زاد او علم است و اسبابی که او را به‌زاد سفر می‌رساند عمل صالح است. ناگریز قلب باید برای سلامت بدن و حفظ آن از آفات تعهد کند به این‌که آن‌چه موافق طبع کالبد است به او رساند و آن‌چه زیان‌آور است از او منع کند.

جنود عقل ـ جنودی که به عقل خدمت کردند تا سیر الی‌الله کرده به معبود حقیقی خود واصل شود بسیاراند[2] که پاره‌ای با چشم ظاهر رؤیت شوند و پاره‌ای نشوند.[3] و بالجمله تعداد جنود نفس ناطقه بسیاراند.

قال بعض أهل العرفان: إشارة إلی معنی قوله تعالی: «و ما یعلم جنود ربک إلاّ هو» أنّ لله تعالی في القلوب والأرواح و غیرها منالعوالم جنوداً مجندةً لایعرف حقیقتها و تفصیل عددها إلاّ هو. و نحن الآن نشیر إلی بعض جنود القلب یعني

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۱۹۳ ـ ۱۹۴.
۲ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۵، ص ۱۸۹.
۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۴۵.

النفس الناطقة و هو الّذي يتعلّق بغرضنا، و له جندان جنديرى بالإبصار و هي الأعضاء والجوارح، و جند لا يرى إلاّ بالبصائر و هي القوى والحواس، و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له، و هوالمتصرف فيها، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً، فإذا أمرالعين للانفتاح انفتحت، و إذا أمرالرجل للحركة تحركت، و اذا أمرا للّسان بالكلام و جزم‌الحكم به تكلّم، و كذا سائر الأعضاء. و تسخّر الأعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخّر الملائكة لله تعالى؛ فإنهم جبّلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً، ولا يعصون‌الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون. و إنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب والزاد لسفره الّذي لأجله خلق، و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقائه فلأجله جبّلت القلوب، قال تعالى: «و ما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون»، و إنما مركبه البدن، و زاده العلم، و إنما الأسباب الموصلة الّتي توصله إلى الزاد و تمكّنه من التزود والعمل الصالح؛ فافتقر أولا إلى تعهد البدن و حفظه من‌الآفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من‌الغذاء و غيره، و بأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه...

اعلم يا حبيبى، فتح‌الله لک الجنة بمفتاح المعرفة والهداية، ان اشرف البقاع هو قلب المؤمن؛ فلا تجدُّد ياراً طيبة ولابساطين عامرة ولا رياضاً ناضرة الاوقلب المؤمن اشرف منها، بل قلب المؤمن كالمرآة فى الصفاء والنورية بل فوق‌المرآة لان المرآة ان اعترض عليها حجاب لم يرفيها شىء و قلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسى والعرش، كما قال الله تعالى: اليه يصعدالكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه؛ بل اللقلب مع جميع هذه الحجب يطالع جمال الربوبية و يحيط علماً بالصفات الصمدية، ولانه بيت‌الله كما فى قوله: يا داود فرغ بيتى لعبادتک؛ انا عندالمنكسرة قلوبهم. و مما يدل على ان قلب‌المؤمن اشرف البقاع وجوه:

الاول: ان‌النبى صلى‌الله عليه و آله قال: القبر روضة من رياض الجنة و ما ذاک الا انه صار منزل قلب عبد صالح؛ فاذا كان القلب سريراً لمعرفة الله و عرشاً لالهيته، وجب ان يكون اشرف و ارفع.

الثانى: ان‌الله تعالى يقول: يا عبدى قلبک بستانى و جنتى بستانک. فلما لم تبخل على ببستانک بل انزلت معرفتى فيه، فكيف ابخل ببستانى.

جود ـ جود عبارت از افادهٔ آن‌چه باید و شایسته است لکن نه در برابر عوض.[1]

جوهر ـ اشیا و موجودات خارجی را هرگاه بررسی نماییم درمی‌یابیم که بعضی موجود مستقل بوده وبعضی دیگر مستقل نبوده و قائم بغیرند بعضی وجود استقلالی دارند و بعضی تبعی به‌طورکلی وجود بعضی وجودات انتزاعی است مانند مفهومات و اضافات و بعضی در محل‌اند و بعضی بی‌نیاز از محل.

موجوداتی‌که مستقل بوده و در تقرر وجودی نیاز به محل نداشته باشند جوهرند و حق وجود عینی آن‌ها آن است که در موضوعی از موضوعات نباشند و موجوداتی که تبعی بوده و حق وجود عینی آن‌ها این است که در موضوعی از موضوعات و محلی از محل‌ها باشند عرض‌اند.

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۶۹.

صدرا گوید: مفاهیم اشیا از نظر انتساب به خارج بعضی موجود بالذات‌اند و بعضی موجود بالعرض.

مثال اول قضیه «انسان حیوان است» می‌باشد که وجود منسوب به انسان به‌عینه وجود منسوب به حیوان است.

مثال دوم قضیهٔ «زید اعمی» و یا «زید ابیض» می‌باشد که وجود منسوب به‌زید به‌عینه وجود منسوب به‌عمی و بیاض نیست و به‌واسطهٔ نوعی از مجاز و علاقهٔ محمول به موضوع می‌باشد پس موجود بالذات و مستقل موضوع است و وجود او بالعرض، منسوب به محمول است و این نوع از موجودیت غیرمحدود است.

موجود بالذات هم یا ماهیت او عین انیت او است به این معنی که او را ماهیتی نیست و اکمل انیات است و علاوه بر وجود او را ماهیتی می‌باشد قسم اول واجب‌الوجود است و قسم دوم که وجودش غیرماهیتش می‌باشد و وجود بالذات نیست مراتبی دارد که اقدم اقسام و مراتب آن جوهر است زیرا که این‌گونه موجودات (قسم دوم) یا در محلند یا نه و مراد از آن‌که موجودی در محل باشد آن است که وجودش در چیز دیگر باشد و مانند جزیی از آن هم نباشد که مجامع با او شود «مانند صورت و ماده» و آن عرض است و اگر موجود در محلی نباشد و بلکه وجودش مستقل بالذات باشد جوهر است.

جواهر بر پنج قسم‌اند به این بیان که یا جسم و جسمانی‌اند و یا مفارقند قسم اول یا حال است و یا محل و یا مرکب از حال و محل، اول صورت دوم ماده و سوم جسم است.[۱]

و آن‌چه مفارق است با تعلق تدبیری به بدن دارد و به عبارت دیگر یا در وجود بی‌نیاز از محل است. «بنا بر قول غیرصدرا» و در فعل نیاز به محل دارد که نفس است و یا نه در وجود و نه در فعل احتیاجی به محل ندارد که عقل گویند.

صدرا گوید: بهتر این است که گوییم جوهر اگر قابل ابعاد سه گانه باشد جسم است و اگر قابل ابعاد سه‌گانه نباشد یا جزء آن جوهری است که قابل ابعاد است (جزئی که فعلیت جسم به آن باشد چه آن‌که در جنس او باشد و یا در نوعش) صورت نامند (نوعیه و جسمیه) اعم از صورت امتدادی و یا طبیعی و نوعی و یا جزیی است که جسم به آن بالقوه است ماده نامند و یا جزء جسم هم نیست و در این صورت یا متصرف در جسم است بالمباشرت نفس گویند والا عقل.

و بالجمله جوهر عبارت از موجود لافی موضوع است و بر پنج نوع است، صورت ماده، جسم، نفس و عقل که هر یک در محل خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.[۲]

جوهر فرد ـ یکی از مسائل مهم عقلی که از قدیم‌الایام مورد توجه قرار گرفته است بررسی در حال و چگونگی تکوین اجسام عالم است بر این مبنی که مبدأ تشکیل اجسام و متصلات موجودهٔ در عالم چیست و از چه چیز ترکیب یافته‌اند و به عبارت دیگر واحدهای ترکیب‌کننده اجسام چه امور و اجزایی هستند.

شکی نیست که اجسام و متصلات را ما می‌توانیم منفصل و متفرق کرده و منحل با اجزایی بنماییم و آن‌ها را نیز به اجزا و ذرات دیگر تقسیم و تجزیه نماییم و این وضع امری

۱ـ اسفار، ج ۲، صص ۲۷۷، ۲۸۰.

۲ـ همان، ج ۳، سفر ۲، صص ۳۸ ـ ۴۵.

است که نیازی به برهان و دلیل ندارد و مشهود و محسوس همه است مسألهٔ وجود جواهر فرد و عدم آن و اجزای لایتجزی و اقوال و نظریات مختلف از همین جا ناشی شده است که خواسته‌اند بدانند که واحدهای ترکیب‌کنندهٔ اجسام چیست و مطمئناً عقاید و نظریات راجع به عناصر اربعه که متدرجاً پدید آمده است این مسأله را حل نخواهد کرد زیرا بحث دقیق‌تر این است که هر یک از عناصر اربعه خود منقسم و منحل می‌شوند به اجزایی.

و بنابراین واحدهای ترکیب کننده اجسام را باید در غیر عناصر جست‌وجو کرد.

اصحاب ذره گویند واحدهای ترکیب کنندهٔ اجسام جواهر فردند که بعداً ذرات لایتجری نام‌گذاری شده‌اند.

آنان گویند در مقام تقسیم و انحلال اجسام به اجزا، به ذراتی می‌رسیم که به‌هیچ‌وجه قابل تقسیم نمی‌باشند و آن‌ها واحدهای ترکیب‌کنندهٔ اجسامند و آن‌چه را دیگران بسیط می‌دانند مانند عناصر اربعه نیز منحل به اجزا و ذرات می‌شوند.

و اجسام مرکب از جواهر فردند که در اثر تماس و برخورد عده‌ای از آن‌ها اجسام پدید می‌آیند و آن جواهر فرد بسایط موجودات‌اند و متشابهةالطبع بوده و در غایت سختی و صلابت می‌باشند و منقسم به قسمت فکی و قطعی نخواهند شد.

عده‌ای از پیروان جواهر فرد گویند ذرات کروی‌الشکل‌اند که شکل طبیعی و کامل‌ترین اشکال است و گویند خلأ موجود است و این اجزا در خلأ پراکنده‌اند و از برخورد آن‌ها کرات و اجرام سماوی به‌وجود می‌آیند.

بعضی گویند این اجزا مکعب‌الشکل‌اند و بعضی دیگر گویند مختلف‌الاشکالند.

نزاع فلاسفه در این‌که اجسام مرکب از اجزا هست یا نیست و این‌که جزء لایتجزی وجود دارد و یا همهٔ اجزا قابل تجزیه‌اند ولو وهماً و عقلاً و فرضاً در مواردی چند است.

الف ـ بعضی اجسام را قابل انقسام به اجزا دانند و گویند اجسام قابل انقسامند به‌طور بی‌نهایت مع‌ذلک منکر نیستند که مبدأ تشکیل اجسام اجزایند.

ب ـ بعضی گویند اجسام قابل انقسامند به‌طور متناهی و منتهی می‌شوند به جواهر فرد و اجسام همه مرکب‌اند از جواهر فرده.

ج ـ بعضی منکر وجود جواهر فردند و اجسام را قابل انقسام می‌دانند به‌طور بی‌نهایت و منکر تشکیل جسم‌اند از اجزا بلکه گویند جسم مرکب از ماده و صورت است.

اقوال و نظریات دیگری نیز در مورد وجود و عدم جزء لایتجزی و متصل واحد بودن و عدم آن اظهار شده است.[1]

جهنم ـ ابن‌عربی گوید جهنم از اعظم مخلوقات خداوند است و آن زندان خداوند است در آخرت و جهنم را از آن رو جهنم گویند که قعر آن عمیق است و آن شامل: حرور، زمهریر هم می‌شود، هیزم این جهنم مردم‌اند...[2]

قال الشیخ محیی‌الدین: في الباب الحادي والستّین من الفتوحات المكيّة[3] في معرفة جهنّم و أعظم المخلوقات عذاباً فيها: «اعلم عصمنا الله و ايّاک ـ إن جهنّم من أعظم المخلوقات، و هي

۱ـ اسفار، ج ۵، صص ۳۱، ۳۴، ۳۷.

۲ـ تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۷۷.

۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۷۱.

سجن‌الله فـي الآخـرة... و سـميت جـهنم لبُعد قعرها، يقال: «[بئرٌ] جَهَنّام» إذا كانت بعيدة القعر، و هي تحوي على حَرور و زَمهَرير، ففيها البـرد عـلى أقـصى درجـاته، والحـرور عـلى أقـصى درجاته، و بين أعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من السنين.

واختلف الناس فيهاو في خلقها «هل خلقت بعدُ أم لم تُخلَق؟» والخلاف مشهور فيها و كذلک اختلفوا في الجنّة، و أمّا عندنا و عند أصحابنا أهل الكشـف والتـعريف فـهما مـخلوقتان، غـير مخلوقيتين.

و أما قولنا: «مخلوقَة» فكر جل أراد أن يبني داراً فأقام حيطانها كـلّها الحـاوية عـليها خـاصّة، فيقال: «بنى داراً» فإذا دخلتها لم ير إلاّ سوراً على فضاء و ساحة، ثمّ بعد ذلک ينشيء بيوتها عـلى أغراض السـاكـنين فـيها مـن بـيوت و غـرَف و سراديب و مهالک و مخازن و ما ينبغي أن يكون فيها مما يريد السـاكن أن يجعل فيها مـن‌الآلات التي تستعمل في عذاب الداخل فيها.

و هي دار حرورها هواء مـحرق لا جـمرلها سوى بني آدم والأحجار المتَّخَذة آلهـة، والجنّ لهبها، قال تعالى:)وَ قُـودُها النّـاسُ والحِـجارَةُ) [۲۴/۲] و قال: (إنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدونَ مِـن دُونِ اللهِ حطب جَهَنَّم) [۹۸/۲۱] و قال تعالى: (فَكُـبْكِبُوا فيها هـم وَالغـاون* وَ جُـنودُ إبْـليسَ أجْـمَعُونَ) [۹۵ـ۹۴/۲۶] و تـحدث فـيها الالآت بـحدوث أعمال الجن و الإنـس الذين يدخلونها.

و أوجـدها الله بـطالع الثـور، و لذلک كـان خلقها في صورة الجاموس هذا الذي يعوّل عليه عندنا، و بهذه الصورة رآها ابوالحكيم بن برجان في كشفه، و قد تمثّل.

فی‌الجمله محی‌الدين عربی گويد جـهنم از بـزرگ‌ترين مـخلوقات خـدا است و آن زنـدان خداوند است در روز قيامت لكن مردم در اين‌كه مخلوق است يا نه اختلاف كرده‌اند و گفته است هوای جهنم سوزان و هيزم آن از مردم است بـه اضافه سنگ و به آياتی چند استناد جسته است.

ح

حادث ـ کلمهٔ حادث به معنی تازه و مقابل قدیم است که به معنی کهنه است «حدث عن فلان» یعنی روایت و حدیث کرد از او «محادثه» یعنی مکالمه «احدثه» یعنی ایجاد و ابداع کرد آن را «تحدث بالشیء و عن‌الشیء» یعنی خبر داد از آن «حدث» امر منکر را گویند و امری که معتاد و معروف نباشد و جمع آن «احداث» است و «حداثة الامر» یعنی ابتدا و اول آن «حدثان» به کسر حا یعنی اوّل و ابتدای امر.

در اصطلاح فلاسفه هر موجودی که وجودش مسبوق به ماده و مده باشد حادث گویند و حدوث وصف حادث و قدم وصف قدیم است.

حدوث و قدم هر یک بر دو معنی‌اند یکی حدوث و قدم به قیاس و دیگری حدوث و قدم به غیر قیاس و بنفسه، حدوث و حادث به قیاس مانند زمان وجود زید نسبت به وجود عمر درصورتی که زمان وجود زید کم‌تر از زمان وجود عمر باشد و قدم به عکس آن است.

این نوع حدوث و قدم و حادث و قدیم را عرضی می‌نامند. یعنی حادث و قدیم‌بالعرض خوانند. حادث و قدیم غیر به قیاس هم بر دو قسم است یکی حادث و قدیم به حدوث و قدم ذاتی و دیگر زمانی. حدوث زمانی عبارت از حصول شیء است بعد از آن‌که نبوده است به نحو بعدیت غیرمجامع باقبلیت و بنابراین اصل زمان حادث نیست زیرا زمانی نبوده است که زمان نباشد.

قدم زمانی عبارت از بودن شیء است به‌نحوی‌که اولی برای زمان وجود آن نباشد و زمان به این معنی قدیم نیست زیرا زمان را زمان دیگری نیست که زمان وجود او باشد و اولی برای آن باشد یا نباشد و همین‌طور مفارقات از ماده زیرا برای وجود آن‌ها زمانی نیست و آن‌ها اعلی وفوق زمانند و حدوث ذاتی عبارت از بودن شیء است به‌ذاته مستند به غیرش و به عبارت دیگر وجود شیء که مستند به‌ذات خود نباشد بلکه مستند به‌غیرش باشد چه آن‌که این استناد مخصوص به زمان معین باشد یا مستمر در تمام ازمنه باشد و یا مرتفع ازافق زمان باشد. وقدیم ذاتی آن است که وجودش بذاته مستند به‌ذات خود باشد.

عالم و مافیها حادث زمانی‌اند زیرا آن‌چه در عالم هست مسبوق‌الوجود است به‌عدم زمانی و متجدد است یعنی تمام موجودات عالم و هویات موجوده از فلکیات و عنصریات و بسایط و مرکبات و جواهر و اعراس کلاً عدم‌شان سابق بر وجودشان می‌باشد و

وجودشان نیز سابق بر عدم‌شان می‌باشد به‌نحو سابق زمانی.

صدرا گوید: و جملهٔ موجودات اعم از مفارقات و غیره حادث‌اند به‌نحو حدوث دیگری‌که فقر ذاتی باشد یعنی بودن شیء متعلق‌الذات به جاعل خود.

او بر مبنای خود در مورد حرکت جوهریه، عالم جسمانی را حادث به حدوث زمانی تجددی می‌داند و موجودات عالم را طراً و کلاً از مفارقات و غیره حادث به‌حدوث ذاتی می‌داند که به نام فقر ذاتی خوانده است.[۱]

← حدوث و قدم

حاشیتین وجود ـ ملاصدرا می‌گوید برای وجود مطلق دو حاشیه است حاشیهٔ اول واجب‌الوجود است که در غایت شرف است زیرا در فعل و کمال غیرمتناهی الشده در کمال و غیرمتناهی القوه است در فعل.[۲]

حاشیه دوم هیولی است یعنی هیولای اولی که در نهایت خسّت است زیرا غیرمتناهی القصور از کمال است و غیرمتناهی الامکان و قوت است در انفعال و آن‌قدر در درجهٔ پایین است که وجودی به‌سوی آن نزول نکند و رایحه‌ای از وجود استشمام نمی‌کند و نکرده است مگر بعد از مرور بر همه اوساط مترتبه و چنان‌که گفته شد همان‌طور که اثبات موجودات متوسطه به قاعده امکان اشرف ممکن است همان‌طور هم ممکن است اثبات بسیاری از متوسطات را به‌قاعده امکان اخسّ که در بسیاری از مواضع مورد استفاده قرار گرفته است. و بالجمله صدرالدین دو طرف وجود را دو حاشیهٔ وجود نامیده و گوید وجود مطلق را دو حاشیه و طرف است که یک طرف آن واجب‌الوجود قرار گرفته است و طرف دیگر آن هیولای اولی.

طرف و حاشیهٔ اول در غایت شرف و نوریت است و طرف و حاشیهٔ دیگر آن در غایت ظلمت و خست است و متوسطات متفاوتند برحسب قرب و بعد از مبدأ اعلی.[۳]

حافظه ـ قوت حافظه قوتی است که مترتب در تجویف اول دماغ است و عبارت است از خزانهٔ وهم و نگهبان صور وهمیه است چنان‌که خیال خزانهٔ حس مشترک است.

حافظه را ذاکره و مسترجعه هم نامیده‌اند از جهت قدرت و توانایی آن بر بازگردانیدن صوری که از خزانهٔ مخصوص بیرون رفته باشد.[۴]

حال ـ حال یکی از کیفیات نفسانیه است زیرا امور نفسانی را قبل از ثبات و استحکام و در بدو تکوین حال می‌نامند و بعد از ثبات و استحکام ملکه نامند.[۵]

حد ـ ملاصدرا دربارهٔ تعریف حد نظرات مختلف دارد وی در یک جا گوید:[۶]

حد به نزد حکما گفتاری است دال بر تصور اجزای شیء و مقومات آن پس هر آن‌چه را جزیی نباشد حدی نخواهد بود و هر آن‌چه را حدی نباشد برهانی بر او نخواهد بود هر لفظی که برای معنی اجمالی وضع شده باشد و قابل تحلیل به معانی متعدد باشد که با الفاظ متعدد آن معانی را بتوان بیان کرد اول (معانی اجمالی)

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۴۹ ـ ۵۲.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۵۷.
۳ـ همان، صص ۲۵۷ ـ ۲۵۹.
۴ـ مبدأ و معاد، ص ۱۸۲.
۵ـ اسفار، ج ۳، ص ۱۷ و ج ۴ ص ۱۱۰.
۶ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۴، ص ۴۶.

محدود و دوم حد است. در جای دیگر گوید[1] حد عبارت از صورت تفصیلی است که به‌وسیله الفاظ متعدد بیان وضع چیزی را می‌کنند اگر یک لفظ به آن دلالت می‌کند به‌صورت اجمال. خلاصه سخن این است که حد یعنی تعریف و شناساندن چیزی و عبارت از بیان تفصیلی امری است به این معنی که یک شیء را که به طور اجمال با یک لفظ بیان می‌کنند با الفاظ متعدد و برشمردن خصوصیات، جنس و فصل و اعراض آن شیء، آن را معرفی کنند.

حدوث نفوس ـ نظر ملاصدرا دربارهٔ حدوث و قدم نفوس در شواهد الربوبیه بدین‌سان آمده است:

اشراق ششم: در بیان حدوث نفوس انسانی.

باید دانست که نفس انسان موجودی است جسمانی الحدوث (بدین معنی که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون، از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌گردد و در این هنگام صورتی است قائم به بدن) ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال موجودی است روحانی البقاء (که در بقای ذات خویش نیازی به بدن ندارد، بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است).

دلیل بر صحت این مدعا این است که هر موجودی که مجرد از ماده است هیچ امر غریبی عارض و لاحق بر ذات او نخواهد شد. زیرا قبلاً گفته شد که جهت قوهٔ قبول و استعداد پذیرش هر عارض غریبی بازگشت می‌کند به امری که در حد ذات خویش قوهٔ صرف و عاری از فعلیت و متحصل به وجود صوری است که موجب قوام و فعلیت اویند و این امر نیست مگر هیولای جرمانی. پس فرض تجرد نفس از ماده (قبل از نیل به اعلی درجات کمال، با علم به این‌که نفس قبل از نیل به اعلی درجات کمال، محل عروض عوارض و لواحق غریب است) مستلزم افتراق و تعلق او است به ماده (زیرا لحوق عوارض بدون وجود ماده ممکن نیست. پس فرض تجرد نفس از ماده مستلزم فرض اقتران و تعلق او است به ماده) و فرض اقتران نفس به ماده خلاف فرض تجرد او است (و این برهان برهان خلف است که در فن منطق بیان گردیده) و به‌زودی بطلان تناسخ بر شما معلوم خواهد شد (و بنابراین نباید گفت که نفس در همه حال مجرد از ماده است.[2]

فی حدوث النفس

الفلاسفة قد اختلفوا فی هذه المسألة، فالمشهور من فلاطون و من تبعه انه ذهب الی قدمها، و ذهب ارسطو و من وافقه الی حدوثها بحدوث البدن، والحق ان النفوس الانسانیة بما هی نفوس حادثة بحدوث البدن، و بما هی فی علم‌الله من حیث حقیقتها الروحانیة قدیمة بقدم علمه تعالی، فهی جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء، عند ما استکملت و خرجت من‌القوة الی الفعل.

والبرهان علی ذلک: ان کل مجرد عن‌المادة و عوارضها لایلحقه عارض قریب، لما ثبت و تقرران جهة التجدد والحرکة والاستعداد، راجعة کلها الی امر هو فی ذاته قوة محضة لایحصل لها الا بما یحلها من‌الصورة والهیآت، و لیس هو الا

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ص ۴۸.

۲ـ ترجمه شواهد، صص ۱۶۵ ـ ۱۶۶.

المادة الجرمانية المسماة عندالعرفاء بالهباء والسنحة، فاذا كان الامر كذلک فيلزم كون كل حادث جسمانيا، و ان المجرد الصرف بما هو كذلک غيرمادی، فالنفس لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلواما ان يكون موجودة فی بدن اخر، فيلزم التناسخ و هو محال كماستعلم، و اما ان يكون مفارقة عن الابدان كلها، فيلزم عروض التجدد و سنوح التغير الزمانی علی امر خارج عن عالم المواد و حركاتها و استعداداتها و هذا محال كما ستعلم.

و مما يدل علی ان النفس التی هی صورة الانسان جسمانية الحدوث و روحانية البقاء ما سلفت اليه الاشارة من العقل المنفعل من الانسان هو اخر المعانی الجسمانية و اول المعانی الروحانية.[1]

حدوث و قدم ـ از جمله مسائل دشوار و مورد اختلاف فلاسفه مسأله حدوث و قدم است که از دیرباز مورد اختلاف ارباب ملل و مذاهب بوده است.[2]

ملاصدرا در ترسیم حدوث و قدم گوید: حدوث و قدم بر دو معنی است یکی به قیاس و دیگر نه به قیاس. قسم اول مانند مقایسه گذشت و حدوث زمان، مثلاً مقایسه وجود زید با گذشت زمان وجود عمر و در قدم به عکس است یعنی آن‌چه گذشته او از زمان وجود چیزی دیگر زیادتر باشد از گذشت زمان وجود چیزی دیگر. این نوع حدوث و قدم را حدوث و قدم عرفی نامیده‌اند.

اما حدوث به معنی دوم (که به قیاس نباشد) نیز خود به دو معنی است یکی حدوث و قدم زمانی و دیگر حدوث و قدم ذاتی، معنی حدوث زمانی حاصل شدن چیزی است بعد از این‌که نبوده است به نحو بعدیّت غیرمجامع با قبلیت و بنابراین تفسیر، برای خود زمان، حدوث تصور نمی‌شود و معنی قدم زمانی بودن یا کون شیء است به نحوی که زمان وجود آن را اول نباشد و زمان به این معنی خود قدیم است زیرا زمان را زمان نیست و برای مفارقات عقلیه نیز زمان نیست و دوم از قسم دوم حدوث و قدم غیرزمانی است که حدوث و قدم ذاتی نامیده‌اند. و حدوث ذاتی به قول ملاصدرا اگر صفت وجود باشد به این معنی خواهد بود که وجود به هویت و ذات خود متقوم به غیر است. و بالجمله حدوث ذاتی آن است که وجود شیء لذاته مستند به‌ذات خود نباشد و بلکه مستند به غیر باشد حال این استناد مربوط به زمان معین باشد و یا این‌که در همهٔ ازمنه استمرار داشته باشد و یا بالکل بالاتر از افق زمان باشد (مجردات).

ملاصدرا در مقام اثبات حدوث ذاتی گوید: هر ممکنی لذاته مستحق عدم است و از ناحیهٔ غیرش مستحق وجود است و آن‌چه بالذات است اقدم از ما بالغیر است پس عدم در حق آن اقدم از وجود است، تقدم بالذات پس محدث است به حدوث ذاتی و این در حالی است که به‌طور اصولی پاره‌ای از حکیمان حدوث را بدین‌سان تعریف کرده است «حدوث عبارت از مسبوقیت وجود شیء است به‌عدم» بنابراین حدوث صفتی است که ملحق به‌وجود شیء می‌شود و وجود حدوث متأخر از تأثیر علت است در آن، پس حدوث نتواند علت احتیاج

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۵۳۶.

۲ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۴۴ـ۲۴۶.

ممکن به علت باشد.[1]

حدود معرفت ـ یکی از مباحثی که مورد توجه فلاسفه بوده است حدود شناسایی انسان است از حقایق موجودات، اقوال گوناگون در این باب وجود دارد.[2] عده‌ای از فلاسفه گفته‌اند همهٔ اشیاء در تمام مراتب وجودی که دارند بالذات برای انسان‌ها شناخته می‌شوند، هم مفردات و هم مرکبات.

مرکبات از راه مفردات و مفردات از راه مدرکات حسّی و سپس ادراکات باطنی، حواس ظاهر، مدرکاتی دارند که تحویل به حسّ مشترک می‌شود. قوای حافظه و خیال یا متخیله و واهمه و سایر قوای باطنی دیگر در آن فراورده‌های حواس ظاهری عملیات و بررسی‌های لازم را انجام می‌دهند و انسان به‌کنه اشیاء علم پیدا می‌کند و در مقابل عده‌ای گویند حواس ما از لحاظ کمی ناقص است و منحصر در پنج حس است و از لحاظ کیفی هم کامل نیست و مثلاً همه اصوات را نمی‌شنویم و همه رنگ‌ها را قادر به رؤیت آن‌ها نمی‌باشیم و همه مشمومات را نمی‌توانیم درک کنیم و چون منشأ علم ما ناقص است پس علم ما ناقص است و تنها ممکن است به‌طور ناقص پاره‌ای از ظواهر اشیاء را دریابیم. ملاصدرا گوید: پاره‌ای گفته‌اند بسایط شناخته نمی‌شود ولکن مرکبات شناخته می‌شوند احیاناً منظورشان این است که ما نمی‌دانیم که اشیاء از چه ترکیب شده‌اند چون در دو مکتب اساسی در این مسأله اختلاف است که اجسام مرکب از اتم‌ها می‌باشند یا از چیزی دیگر و یا از مادةالمواد و هیولی و از این رو عده‌ای گفته‌اند ما اشیاء را تنها می‌توانیم با لوازم آن‌ها بشناسیم و که حقایق اشیاء شناخته نمی‌شوند. پاره‌ای گفته‌اند اختلاف در ماهیات اشیاء دلیل بر این است که اشیاء شناخته نمی‌شوند و هر کس آن‌ها را به آثار و لوازمی که می‌شناسد تعریف می‌کند. ملاصدرا علم به اشیاء را نسبی می‌داند که علم اجمالی نام نهاده است و یا علم به‌وجه. ماهیات اشیاء در ذهن ادراک می‌شوند و لوازم وجود خارجی آن‌ها مربوط به عالم عین است یعنی درست نمی‌دانیم پس انسان در حدّ محدود به لوازم اشیاء معرفت حاصل می‌کند. ابن‌سینا گفته است ادراک حقایق اشیاء در قدرت انسان نیست و ما از اشیاء، خواص و لوازم ظاهری آن‌ها را ادراک می‌کنیم، فصول مقوّمه و اجناس و انواع آن‌ها را آن‌طور که هست ما درنمی‌یابیم و ما حقیقت نفس، عقل، آب، آتش و غیره را نمی‌توانیم ادراک کنیم، ما حقیقت جوهر را نمی‌دانیم، ما تنها می‌دانیم که موجودی که این خواص و آثار را دارد وجود دارد و نام آن را جوهر می‌گذاریم و درواقع حتی نمی‌دانیم که جوهر چیست و عرض چیست.

حرارت ـ یکی از کیفیات محسوسه ملموسه که از کیفیات چهارگانهٔ اول (حرارت، برودت، رطوبت و یبوست) می‌باشد حرارت است.

و در تعریف آن گفته‌اند که حرارت کیفیتی است که مجتمعات را متفرق و متشکلات را مجتمع گرداند چنان‌که برودت کیفیتی است که متشکلات و غیر متشکلات را مجتمع گرداند صدرا گوید: حرارت کیفیتی است که «ما فیه‌الحرارة» را به طرف فوق حرکت دهد از

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۲۷۱.

۲ـ همان، ج ۱ از سفر ۱، صص ۳۱۸ـ۳۱۹.

جهت آنکه موجب حدوث خفت در مافیه‌الحرارة می‌شود.

او قول کسانی که گفته‌اند اطلاق حرارت بر حرارت آتش و حرارت فایضه از کواکب و حرارت غریزی و حرارت حادث از حرکت به یک معنی است مردود دانسته و گوید این اطلاق فقط از باب اشتراک در لفظ است.

او گوید حرارت غریزی بر موجودات حیّه و انسان فایض از عالم نفوس است و موجب تلطیف و تصعید است و مبدأ روح بخاری است که متصاعد از قلب است.[1]

حرکات طبیعی ـ حرکات طبیعیه (صادر از طبیعت فاقد قصد و اراده)، مانند حرکات ارادیهٔ اختیاریه صادر از حیوانند در این جهت که برای آن‌ها نیز مبادی و عللی است تحت نظم و ترتیب معینی که بعضی از آنها از عالم عقل و مبدأ نخستین تأثیر و بعضی از عالم نفس و مرکز تدبیر و پست‌ترین آن‌ها از عالم طبیعت که پذیرنده قدرت و تسخیر است می‌باشند و در عین حال، کلیهٔ علل و مبادی و آثار صادر از آن‌ها همگی درحقیقت تحت امر و فرمان و قضا و قدر الهی و عنایات و تدابیر حکیمانه اویند (و آیهٔ شریفهٔ «و ما تشاؤون الا ان یشاءَالله» (و نمی‌خواهید مگر آن‌چه خدا بخواهد ـ سورهٔ انسان، آیهٔ ۳۰) و آیهٔ «و ما رَمَیْتَ اذْرَمَیْتَ ولکنَّ اللهَ رَمیٰ» (و تو تیر را نینداختی بلکه خداوند انداخت ـ سورهٔ انفال، آیهٔ ۱۷) و آیات دیگری از قرآن کریم شاهد و گواه بر این مدعاست. زیرا عالم امر و خلق سرتاسر در تحت امر و فرمان و ارادهٔ نافذ او است ولی در عین حال نیرو و قدرتی در بسیاری از موجودات آفریده که می‌توانند مراتب امر و فرمان الهی را با میل و اختیار و ارادهٔ خاص خود انجام دهند) و حقیقت این مسأله از خلال گفتارهای سابق ما مکشوف گردید.

ولی فرق مابین تحریکات حیوان و غیرحیوان این است که در نهاد حیوان اراده‌ای است که برحسب دواعی و خواسته‌ها و قوای گوناگون او و دارای شعب مختلفی است به علت ترکیب ذات و ماهیت او از عناصر متضادی (که هر یک در حد ذات خویش اقتضا و تأثیر خاصی دارند). ولی ارادهٔ موجودات طبیعی دیگری غیرحیوان به علت بساطت ذات و ماهیت آن‌ها همواره بر نظام واحد غیرمتغیری استوار است و همچنین نباتات هرچند مرکب از عناصر متضاد و دارای قوای متعددند ولی برای کلیهٔ قوای متعدد آن‌ها راه و روش واحدی است (که همواره با کلیهٔ قوای متعدد خود همان راه را که عبارت است از رشد ساق‌ها و بسط و توسعهٔ برگ و شاخ‌ها و دادن ثمره و نتیجهٔ خود، می‌پیماید) و بنابراین نیاز زیادی به اسباب و وسایطی خارج از ذات خویش و یا انگیزه‌های گوناگونی زاید بر قصد و ارادهٔ اولیهٔ خود ندارند.[2]

الحرکات الطبیعیة کالحرکات الاختیاریة فی ان لها مباد مترتبة، بعضها من عالم العقل و التأثیر، و بعضها من عالم النفس و التدبیر، و ادناها من عالم الطبیعة والتسخیر، والکل بقضاءالله والتقدیر، والفارق بین تحریکات الحیوان و بین غیرها: ان فی‌الحیوان ارادة متفننة حسب دواع و قوی مختلفة، لترکبه من‌الاخلاط والعناصر

۱ـ اسفار، ج ۴، صص ۶۷، ۷۰.

۲ـ شواهد، صص ۱۶۴ ـ ۱۶۶.

المختلفة، و ارادة غيره على نظام واحد لبساطته، و هكذا حكم النبات، و ان كان فيه تركيب اجسام مختلفة، الا ان لقواها غرضاً واحداً، لاحاجة لها وافرة الى اسباب خارجة عن ذاتها، و دواع مختلفة خارجة عن قصدها.[1]

حرکت ـ حرکت خروج از قوت به فعل است.

قوت و فعل، قوت در برابر فعلیّت است و صرف استعداد شیء است و آن مبدأ تغییر در اشیاء است، مبدأ تغییر و حرکت از چیزی به‌سوی چیزی دیگر که مراحل فعلیّت باشد که از دیدگاه ملاصدرا طبق معمول او، حرکت در مراتب وجود است، دانهٔ گندم قوهٔ این را دارد که سبز شود، رشد کند، به مرحلهٔ باروری رسد و بارور شود و صدها دانهٔ گندم از آن تولید شود این صدها دانهٔ گندم بالقوه در وجود دانه گندم نهاده شده است که در هر آن صدها صورت عوض می‌کند تا به مرحلهٔ باروری برسد. هر یک از مراحل فعلیّت‌ها نیز قوه است برای فعلیت بعدی. صورت‌های بی‌حسابی که عوض می‌کند مراحل فعلیت است و این به قول ملاصدرا تکامل وجودی است. این قوّت خود نوعی از فاعلیت است و معنی دیگر قوت معنی انفعال است در برابر قوت فاعلی که اقسام فاعل‌ها را در محل خود بیان کردیم و باز هم در مطاوی مباحث خواهد آمد که فاعل یا در فعلش اراده و شعور وجود دارد و یا ندارد و قوهٔ منفعله هم گاه در اجسام است و گاه در ارواح و ماهیت هر یک از آن‌ها یا نحو قبول است یا نحو حفظ. ملاصدرا می‌گوید اشیاء هر اندازه اشدّ تحصّلاً باشند اکثر فعلاً و اقلّ انفعالاً هستند و هر اندازه اضعف تحصلاً باشند اقل فعلاً و اکثر انفعالاً می‌باشند.[2]

ترسیم حرکت: وی در بیان رسم حرکت گوید: موجودات یا از کل جهات بالفعل‌اند یا از کل جهات بالقوه‌اند که این قسم متصور نیست مگر در هیولای اولی و یا از وجهی بالقوه و از وجهی بالفعل‌اند.

در این مورد است که در شأن او است که همواره از قوت خارج شده فعلیت یابد و باز از آن فعلیت که خود قوهٔ مرحلهٔ مابعد است خارج شود و فعلیت دوم و همین‌طور... یابد و معنی حرکت همین است یعنی خروج از قوت به فعل است.

پس حرکت موجودی تدریجی الحصول والوجود است و دو معنی دارد: ۱ـ امر متصل ذهنی از مبدأ فرضی تا منتهای فرضی، این امر ممتد وجودش ذهنی است ۲ـ امری که در خارج است و وجود خارجی دارد که بودن جسم است بین مبدأ و منتهی و به عبارت دیگر سیلان تدریجی بین مبدأ و منتهی که هر آن در وضع خاص است به‌نحوی که هر حدی که فرقی شود در وسط، قبل و بعد در آن نخواهد بود چون جزء قبل باطل و جزء بعد حاصل می‌شود و همین‌طور، حرکت به معنی اول را حرکت قطعی و حرکت به معنی دوم را حرکت توسطی نامند. که به قول ابن‌سینا حرکت به معنی اول وجود خارجی ندارد. ملاصدرا این را قبول ندارد و گوید وجود هر چیزی مناسب با خود او است.[3]

دربارهٔ تحقیق این نوع از وجود گوید:

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۵۰۳.
۲ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۶۱ـ ۱۱۰.
۳ـ همان، صص ۲۵ـ ۱۷۷.

مسافت، حرکت و زمان سه امرند که متطابق‌اند در وجود، در مسافت نقطه که می‌توان فرض کرد که از سیلان آن نقطه مسافت به‌وجود آید و به عبارت دیگر از هر مبدئی یک نقطهٔ سیال فرض می‌کنیم. مسلم از سیلان آن مسافت به‌وجود می‌آید و مبدئی دارد و نهایتی، حرکت این نقطه بین آن مبدأ و نهایت تدریجی است لکن به‌هرحال مسافت بین مبدأ و نهایت را طی کرده است و ما می‌توانیم در ذهن خود حرکت ممتد بین مبدأ و نهایت را ترسیم کنیم به‌صورت یک خط ممتد ذهنی. این امتداد ذهنی را حرکت قطعیه نامیده‌اند. مصداق این امتداد ذهنی بین مبدأ و نهایت چیست. همان درجه، درجه حرکت‌ها، همان جنبش کند و یا تند نقطه که به‌تدریج جزء دوم جزء اول را معدوم می‌کند و باز جزء دوم جزء اول را معدوم می‌کند و جمعاً ده‌ها هزار عدم و وجود را دنبال دارد تا از مبدأ به نهایت برسد این را می‌گویند حرکت توسطیه، ملاصدرا گوید: هر دوی آن‌ها وجود دارند لکن نحوهٔ وجود هر کدام فرق دارد. ملاصدرا گوید چیزی وجود دارد که از سیلان آن حرکت به هر یک از دو معنی پدید می‌آید و آن «آن» است «آن» که طبیعت آن سیال است پس «آن» فاعل زمان است و آن «آن» عاد زمان است (عاد اجزایی که اگر به‌تدریج و جزء جزء از آن بکاهند چیزی باقی نماند و یا امری که امری را برای قبول شمارش مهیا می‌کند).

نقطه، عاد خط است که از تکرار آن، خط درست می‌شود و آن عاد زمان است.

و حرکت عاد زمان است که از تکرار آنات متحرک، زمان به‌وجود می‌آید و یا زمان عاد حرکت است. و بالجمله مسأله زمان هم به‌مانند حرکت است. و وجود آن نفس مقدار است مقداری که معلول حرکت است از جهت وجودش و نه از جهت مقدار بودن، پس زمان حرکت را اندازه‌گیری می‌کند به دو وجه اول آن‌که او را صاحب مقدار می‌کند دوم دلالت بر کمیت مقدار آن می‌کند. دلالت مکیال بر مکیل (پیمانه بر پیموده شده) و دلالت مکیل بر مکیال (پیموده شده بر پیمانه). مسافت دلالت بر مقدار حرکت می‌کند و حرکت دلالت بر اندازه مسافت.

مسافت، حرکت و زمان هر سه موجود به یک وجودند. وی گوید: بین ما منه‌الحرکه و ما الیه الحرکه حالاتی است و گوید حرکت در کیف مستلزم سیر در تضادات است و مثلاً از سیاهی به سفیدی و از سفیدی به الوانی دیگر و از زردی به نیلی و همین‌طور است وضع حرکت در کمیّات.[1]

و همین‌طور است وضع در حرکت در این و وضع.

حرکت برحسب حال فاعل، حرکت یا بالذات است یا بالعرض و حرکت بالذات بر سه گونه است. طبیعی، قسری و ارادی. وی گوید حرکات افلاک هم حرکات طبیعی است و دارای طبایع متجدد بالذات‌اند.

در اجسام زمینی مبادی حرکات آن‌ها مختلف است و در افلاک یک نوع حرکت است و آن حرکت مستدیر است. تقسیم دیگر در حرکات این است که همان‌طور که وحدت تقسیم به وحدت نوعی، جنسی و غیره می‌شود حرکت‌ها نیز منقسم به این اقسام می‌شوند، و نیز

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۸۳ به بعد.

حرکت یا مستدیر است و یا مستقیم، آیا قوای محرکهٔ جسمانی پایان‌پذیر است؟ این بخش است که ملاصدرا را به‌طور دقیق بررسی کرده است. و آیا قوای جسمانی در تکاپو و حرکت خود به سوی مقصد و هدفی در حرکت‌اند که البته ملاصدرا غایت همهٔ غایات را وصول به‌ذات حق و تشبّه به او می‌داند.[1]

ملاصدرا گوید حرکت فعل یا کمال اوّل اشیاء است از آن جهت که آن اشیاء بالقوه‌اند یعنی کمال قوت‌ها است. و قوه برای متحرّک به‌منزلهٔ فصل مقوّم آن می‌باشد و مقابل آن سکون است از باب تقابل عدم و ملکه. حرکت دارای ضعف وجودی است و ازین‌رو هم دارای فاعل است و هم قابل، قابل متحرک بالقوه است و فاعل آن بالفعل، وی گوید علاوه بر قابل حرکت‌و فاعل آن امر دیگری است متحرک بالذات و متجدد به‌نفس خود که مبدأ حرکت است که فاعل محرک آن امر، متجدد بالذات است و آن طبیعت ساریه است.

و می‌گوید پاره‌ای از محرک‌ها بالذات محرک‌اند و پاره‌ای به‌واسطهٔ امری دیگر مانند نجّار که بوسیلهٔ تیشه محرک است. پاره‌ای محرک مباشرند و پاره‌ای غیرمباشر، وی سرانجام درصدد اثبات محرکی است عقلی که خود متحرک نباشد.[2]

در باب موضوع حرکت گوید: بیان شد که حرکت امری سیال است و دارای وجودی است بین قوت محضه و فعل که لازمهٔ آن امر تدریجی قطعی این است که بر وصف حضور و جمع، وجودی ندارد یعنی وجود آن تدریجی و بین وجود و عدم است. و وجود جمعی آن در او هم است.

وی در جست‌وجوی امری است که حرکت از عوارض آن باشد و گوید آن امر باید جوهری باشد مرکب از دو امر یکی قوت و دیگر فعل و آن جسم است پس معروض حرکت و موضوع آن جسم است و می‌گوید حرکت نمی‌تواند صورت انواع جواهر جسمانی باشد. زیرا حرکت عبارت از نفس متحرکیت شیء و نفس تجدد و انقضا است، وی ثابت کرده است که علت قریب و مباشر حرکت باید غیرثابت‌الذات باشد و یا ثابت‌الماهیت و متجددالوجود و این علت مباشر قریب با این وصف، طبیعت است وی گوید طبیعت عبارت از مقوّم جسم و محصل نوع است و کمال اول جسم طبیعی آلی است (نفس) و گوید مدلل شد که هر جسمی را امری است متجددالوجود سیالة‌الهویه هر چند ثابت‌الماهیه باشد و آن امر از حرکت ممتاز است به این‌که حرکت نفس تجدّد و انقضا است بنابراین همه عالم جسمانی و همه جواهر جسمانی حادث‌اند.

توضیح می‌دهد که ثبات حرکت عین تجدد آن است و قوت آن عین فعلیّت است و مابه‌الحرکه، طبیعت کاینه در اجسام است که عین تجدد ذاتی اجسام است، هیولی عبارت از قوّت و استعداد است و حقیقت صورت عبارت از طبیعت است که عین حدوث تجددی است و برای هیولی هر آن صورتی است به‌واسطهٔ استعداد و برای هر صورتی هیولایی دیگر است و بالجمله هر متحرکی در حرکت مستند به طبیعت است و طبیعت مبدأ قریب هر حرکتی

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۱۴ـ۲۲۴.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۴۹.

است.[1]

ملاصدرا گوید حرکت به‌منزلهٔ شخص است و روح آن طبیعت است همان‌طور که زمان به‌منزلهٔ شخص است و روحِ دهر است، طبیعت به قیاس به عقل و نفس مانند شعاع آفتاب است وی تکرار می‌کند که فاعل قریب حرکت طبیعت است. و بنابراین حرکت از لوازم طبیعت و طبیعت واسطهٔ در فیض است. و گوید فیض وجود به‌واسطهٔ طبیعت بر موجدات حادثهٔ عالم مرور می‌کند و هر یک از جواهر جسمانی دارای نحوی از وجود است وی تبدّل جوهری جواهر را تابع تبدّل وجود آنها می‌داند و معنی حرکت در جوهر را بازگشت به حرکت وجود جواهر می‌داند و بالجمله هر جوهری جسمانی دارای طبیعتی است سیال متجدِّد و او را امری است ثابت مستمّر که نسبت آن به آن طبیعت صرف‌التجدّد، نسبت روح است به جسد و همان‌طور که روح انسان از جهت تجردّش باقی است و بدنش دائماً در تبدّل و تجدّد است و متجدد بالذات است و در عین حال به‌واسطهٔ ورود امثال بر آن علی‌الاتصّال باقی است یعنی تجدد ذاتی به‌واسطهٔ ورود بدل مایتحلل همچنان باقی و ثابت نماید و تشخصّ او محفوظ است و خلق غافلند که خلق را در هر آنی چیزی است غیر از آن قبل، حال صور طبیعت اشیاء هم بدین منوال است که بالذات متجدد است از لحاظ وجود مادی وضعی زمانی و او را کونی است تدریجی غیرمستقر بالذات از این لحاظ ولکن از لحاظ وجود عقلی و صور مفارقهٔ افلاطونی او باقی است ازلاً و ابداً در علم خداوند وی سپس به نقل و نقض اقوال مخالف پرداخته است.[2]

و مجدداً مسأله حرکت جوهریه را به روشی دیگر مطرح کرده است.

حرکت ارادی ـ حرکت از لحاظ فاعل حرکت بر سه قسم است. طبیعی، ارادی و قسری. زیرا هر آنچه موصوف به حرکت (متحرکیت) می‌شود یا حرکت موجود در آن (متحرک) می‌باشد یا نه یعنی حرکت در امری دیگر است که در مجاورت و یا مقترن به آن می‌باشد و به‌هرحال مستقیماً در آن نیست. قسم دوم حرکت بالعرض است یعنی متحرک به آن حرکت بالعرض است و قسم دیگر دو حال دارد یا علت و سبب حرکت در خود متحرک است و یا خارج از آن، اگر خارج باشد حرکت قسری است و اگر علت و سبب حرکت داخل در متحرک باشد یا ذوشعور است، حرکت ارادی است و یا بدون شعور است، حرکت طبیعی است.

تذکرة

فللحرکات الاختیاریة مباد مترتبة، ابعدها عن عالم الحرکات والمواد الخیال، او الوهم بتوسطه، او ما فوقهما بتوسطهما، ثم القوة الشوقیة و ما بعدها، کالفاعلیة والممیلة، و قبل الفاعلة قوة اخری فی بعض الحیوانات الشریفة کالانسان و ما یتلوه، یسمی بالارادة او الکراهة العقلیة او النفسانیة علی تفاوت مراتبها.

حرکت جوهریه ـ حرکت در مقوله جوهر مشهور بین فلاسفه است که از بین مقولات ده‌گانه چهار مقوله متجددالوجودند یعنی حرکت در چهار مقوله جریان دارد: کم، کیف، وضع و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۶۰ـ ۶۳.

۲ـ همان، صص ۹۸ـ ۱۱۰.

این ملاصدرا گوید ما تحقیق کردیم و برای ما محقق شد که پنج مقوله موضوع حرکت‌اند و علاوه بر مقولات عرضی مزبور در متن جوهر حرکت هست و طبایع مادی و نفوس متعلق به طبایع بدنی همه بالذات و در ذات خود در تجدّداند و تمام هویات جسمانیه اعم از بسایط و مرکبات، صور و مواد، فلکیات و عنصریات همهٔ در تجدّداند و صفات و لوازم آن‌ها نیز به تبع آن‌ها دائماً در تجددند و حادث‌اند به‌حدوث زمانی و ذاتی و درعین حال ماهیات و تشخص اشیاء با وجود تعاقب صور منحفظ است.[۱]

ملاصدرا در مقام بیان حرکت در جوهر مقدمات خاصی دارد: آن‌چه در باب حرکت جوهریه از دیدگاه ملاصدرا مهم است طبیعت ساری در تمام موجودات است و بیان شد که طبیعت از دیدگاه او جوهر است و عبارت دیگری است از صور نوعیه وی گوید: طبیعت صرف تجدد و تصرّم است و همهٔ متحرکات، حرکت و تجدد و خروج از قوت به فعل‌شان مستند به طبیعت است و طبیعت در تجددش استمرار دارد، یعنی در تجددش ثابت است و ثبوتش همان استمرار تجدد است و تجدد مستمر طبیعت مستند به فیض حق است که آناً فآناً به موجودات فیض می‌بخشد و این فیض حق است که کل موجودات را به حرکت درآورده است و از قوت به فعل سیر می‌دهد پس همه موجودات جسمانی فی‌ذاته متجددالوجودند و صورت آن‌ها صورت تغیّر و استحاله است. جهان با تمام اجزایش از افلاک تا اجسام طبیعی در سیلان و جریان دائم‌اند، کوچک‌ترین موجود در هر آن در وضعی است غیر از وضع آن قبل هر ذره‌ای از ذرات موجودات در هر آن میلیون بار تبدّل صورت می‌یابند این کون و فسادها و تبدل صورت‌ها نیاز به علت دارند و آن فیض مستمر ذات حق است که موجودات را در این تبدلات فیض می‌بخشد و همهٔ این تجدّدها و تصرم‌ها و قوت‌ها و فعلیت‌ها و تبدل صورت‌ها مستند به فاعل تام‌الوجود و دائم‌الفیض است. و بالجمله ملاصدرا گوید:

هر جوهری جسمانی دارای دو جهت است یک طبیعت سیّال متجدد و دیگر امر ثابت مستمر باقی که نسبت آن به طبیعت مانند نسبت روح است به جسد و همان‌طور که روح انسان به‌علت مجرد بودنش باقی است و طبیعت بدن همواره در تحلیل و ذوبان است و متجددالذات است و بقای آن به سبب ورود علی‌الاتصال امثال یعنی بدل ما یتخلل است همین‌طور است حال صور طبیعی اشیاء که من حیث ذات متجدد یعنی من حیث وجود مادی زمانی و کون تدریجی غیرمستقر بالذات است و از جهت وجود عقلی و صورت مفارقه افلاطونی ابداً و ازلاً باقی است.

حرکت در این ـ حرکت در مقوله این عبارت از انتقال جسم است از مکانی به مکان دیگر.[۲]

حرکت در کم ـ حرکت در کم عبارت از انتقال تدریجی از کمیتی به کمیت دیگر است و انتقال از مقدار معینی به مقدار دیگر می‌باشد و آن بر چهار نوع است که عبارت از نمو، ذبول،

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۹۷ ـ ۳۰۵ به بعد.
۲ـ همان، ج ۳، صص ۸۰، ۱۱۳.

تخلخل و تکاثف است.[1]

حرکت در کیف ـ انتقال تدریجی جسم را از حالتی و کیفیتی به حالت و کیفیت دیگر به ابقاء صورت نوعیهٔ آن حرکت در کیف می‌نامند مانند تسخن و تبرد آب که استحاله نامیده می‌شود.[2]

حرکت در مقوله ـ حرکت در مقوله از دیدگاه ملاصدرا به این معنی است که موضوع حرکت در هر آنی از زمان حرکت فردی از آن مقوله نمود می‌شود که غیر از فرد دیگری است که از همان موضوع در آن دیگر، حال مخالف بودن آن افراد با یکدیگر نوعی باشد یا صنفی باشد و یا به نحوی دیگر. اصل این است که موضوع در هر آنی فردی و هویتی است غیر از آن دیگر که معنی تغییر حال مقوله است و مثلاً معنی تسوّد این نیست که یک سواد اشتداد پیدا می‌کند تا حرکت در سواد به این معنی باشد که موضوع حقیقی حرکت خود سواد باشد بلکه معنی آن این است که در هر آن سواد را فردی است و هویتی است غیر از هویت آن دیگر پس اشتداد سواد به این معنی نیست که سواد باقی است و چیزی به آن افزوده می‌شود و بلکه به این معنی است که سواد آن معدوم می‌شود و سواد دیگری شدیدتر از آن حادث می‌شود در همان موضوع در دو حال. معنی دیگر حرکت در مقوله، موضوع حرکت است که مورد اختلاف است عمده فلاسفه حرکت را در مقولات عرضی. کم، کیف، این و وضع قبول دارند و ملاصدرا گوید حرکت در مقوله جوهر نیز هست که بیان شد.[3]

حرکات عناصر ـ حرکات عناصر چهارگانه به سوی اماکن خویش از طرقی چند دلالت دارد بر وجود ملایکه یعنی قوای عقلیه.

یکی این‌که عناصر چهارگانه همواره طالب حیّز و مکان طبیعی خود که در جهات مختلف و نقاط متقابل با یکدیگرند می‌باشند (مثلاً زمین و هر قطعه و یا جزیی از آن، طالب هبوط به مرکز و هوا و یا هر قطعه و جزیی از آن طالب صعود به جانب محیط است) و (چون جهانی که احیاز و اماکن طبیعیهٔ عناصر در آن‌ها قرار گرفته‌اند متخالف و متقابلند و بدین‌سبب به وجود جسمی محیط بر کلیهٔ جهات که حدود آن‌ها را تعیین می‌کند احتیاج دارند، لذا باید جسمی ابداعی به نام مُحدِّد الجهات برای تعیین حدود جهات وجود داشته باشد). بنابراین محدد الجهات جسمی است ابداعی (یعنی غیرمسبوق به ماده و زمان و جسمی است کروی الشکل و محیط بر کلیهٔ افلاک و اجرام سماویه به نام فلک‌الافلاک و یا فلک اطلس) و دارای حرکات مستدیر و غیرمتناهی.

پس ناچار برای این چنین جسمی نیروی مجردی است به نام قوهٔ عقلیه (که مدیر و مدبر و ناظر بر حرکات دوریه و موجب ادامهٔ حرکات دوریه او است). و چون حرکات دوریهٔ جسم مزبور نه حرکت طبیعی است تا بالأخره به سکون منتهی گردد و نه حرکت عبث و جزافی است که بدون قصد و غرضی باشد و نه حرکت حیوانی شهوانی و یا حرکت غضبی است که برای جلب منفعت و یا دفع ضرر از خود باشد و نه به هیچ وجه برای نیل به هدفی پست و مناسب

۱ـ اسفار، ج ۳، صص ۸۹، ۹۳.

۲ـ همان، ج ۱، ص ۴۲۳ و ج ۳، ص ۷۲.

۳ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۴۲۳.

با اهداف موجودات عالم سفلی است، لذا این حرکات دوریهٔ دائمی برای مقصدی است عالی و عقلانی ولی نه به قصد این‌که خویشتن را به آن ذات مجرد عقلی برساند و همانند او گردد بلکه به قصد تشبه با او در صفات و خصوصیات و چون هدف او تشبه با عقل مجرد است. لذا همواره می‌کوشد که اوضاع و نسب مختلفهٔ خود را که در ذات وی بالقوه باقی مانده است، به تدریج از قوه به فعلیت برساند. زیرا ممکن نیست که کلیهٔ اوضاع و احوال و نسب بالقوه خود را دفعتاً از قوه به فعلیت برساند. (و چون اوصاف و کمالات موجود در ذات عقل، غیرمتناهی است و نفس فلک اطلس، طالب تشبه با او است در کلیهٔ اوصاف و کمالات، لذا حرکات مستدیر فلک نیز دائمی و غیرمتناهی است). دیگری از وجوه و طرق (دلالت حرکات عناصر بر وجود ملایکهٔ عقلانی الوجود) این است که حرکات اجسام نباتی که به سبب ایراد غذا و امساک و جذب آن در بدن و دفع فضولات و زواید آن، مؤثر در بقای شخص و به سبب تولید مثل، موجب بقای نوعند دلالت دارند بر وجود مدبری عقلی و ملکی روحانی (که ناظر بر حرکات و اعمال و افعال و حافظ نظام آن‌ها باشد).[1]

دیگر از طرق دلالت، این است که حرکات عناصر متفرق و پراکنده به سوی یکدیگر و اجتماع آن‌ها با یکدیگر و سپس استحاله و دگرگونی آن‌ها در کیفیات متضاد با هم به قصد حصول مزاجی متوسط و معتدل مابین اضداد، محتاج است به وجود قدرتی مافوق طبیعت که عناصر متضاد با هم را به اتصال و التیام با یکدیگر مجبور سازد و آن‌ها را از تشتت و تفرقه وجدایی از یکدیگر بازدارد و این موجود مقتدر، ناچار امری است غیر از وجود عناصر و غیر از مزاج حاصل از اجتماع آن‌ها. پس این موجود، از نظر شخص مولود حاصل از عناصر، نفسی است که به وی تعلق یافته و حافظ شخص او است. و نفس، خود نیز محتاج به موجودی است اعلی و اشرف از خویش؛ و نیز این امر از نظر نوع جسم مولود، موجودی است عقلانی الوجود به نام «رب‌النوع» که توجه و عنایت به نوع دارد.

دیگری از طرق دلالت، این است که برای هر حرکتی بالطبع، غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آن‌که بالأخره منتهی گردد، به وجود غایتی عقلانی. زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند. تا بدین‌وسیله یعنی به وسیلهٔ درخواست و تقاضای سافل از عالی و توجه و عنایت و فیض بخشی عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم گردد. همان‌طور که خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «ربّنا الذی أعطیٰ کل شیءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ» (پروردگار ماست که داد به هر چیزی آفرینش آن را ـ سورهٔ طه، آیهٔ ۵۰) بدین مطلب اشاره فرموده و ما نیز همین طرق شریف و وثیق را به قصد دخول به مقصود و اثبات وجود غایات عقلیهٔ علویه برای حرکات طبیعیه و نفسانیه پیمودیم (و از همین طرق، وجود غایات عقلیه و موجودات عقلانی‌الوجود را در نظام علوی ثابت نمودیم).

۱ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۱۶۵.

تفریع عرشی

پس کلیهٔ حرکات طبیعیه و نباتیه و حیوانیه همگی منتهی می‌گردد به خیر اقصی یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان و فرمانروایی است.

حرکت قسری ـ حرکت قسری عبارت از حرکتی است که عامل و سبب محرکهٔ آن در داخل متحرک نباشد و با قوه قهریه متحرک برخلاف میل طبیعی حرکت کند مانند حرکت سنگ به‌سوی بالا که هرگاه قسر زایل شد بازگشت به طبع کند.

فی تحقیق مبدأ الحرکة القسریة

أصح المذاهب فیه أن یکون ذلک هوالطبیعة الّتي في المقسور بسبب تغییرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده، و أما الّذي دل علیه ظاهر کلام‌الشیخ من أنّ المبدء هوالمیل المستفاد من‌المحرک الخارج، ففیه إنّ نفس‌المدافعة لا یکفي في‌الحرکة القسریة، أما الّتي حصلت من القاسر فغیر باقیة، و أما الّتي تحصل شیئاً فشیئاً من الطبیعة فیرجع إلی أنّ المبدأ في الطبیعة فالطبیعة في إعطاء المیول القسریة الغیر الملائمة کالطبیعة في إعطاء المیول الطبیعیة الملائمة، و هذا کالمرض والحرارة الغریبة الّتي یفیدها طبیعة المریض لخروجها عن مجراها الأصلي حتی یعود إلی حال‌الصحة فیفید ما کان ملائماً لها و کالشکل المضرّس فیفیده الطبیعة لخروجها بالقسر عمّا اقتضتها من الاستدارة إلاّ أنها لا تعود إلیها لوجود الیبوسة الطبیعیة الّتي شأنها حفظ الشکل مطلقاً فلا منافاة کما بین في موضعه، و لهذا ذکر الشیخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتی یضعف المیل وإلاّ لایعود المرمي إلاّ بعد مصاکة سطح الفلک.[1]

حرکت قطعی ـ ملاصدرا گوید ابن‌سینا گفته است حرکت نام برای دو معنی است: الف ـ امر متصّل معقول متحرک از مبدأ تا منتهی و این معنی در خارج وجود ندارد. منظور این است آن امر متصّل بین مبدأ و منتهی از حرکت نمی‌تواند وجود داشته باشد، آن‌چه وجود دارد، اجزای خارجی حرکت است، که هر جزیی به‌تدریج در خارج وجود پیدا می‌کند. و جزء قبل را معدوم می‌کند، شرط وجود هر جزیی عدم جزء قبل است، به‌هرحال امر متّصل بین مبدأ و منتهی از حرکت یک فرض عقلی است آن‌چه وجود عینی دارد هر جزیی از اجزای حرکت است آن هم به این صورت که جزیی موجود می‌شود و جزیی معدوم می‌شود و دقیق‌تر جزیی معدوم می‌شود و جزیی موجود می‌شود. صورتی از کون و وجود متحرک در مکان اول در خیال ترسیم می‌شود.[2] و قبل از زوال آن صورت از خیال صورت وجود آن در مکان دوم در خیال ترسیم می‌شود. بنابراین هر دو صورت در خیال جمع می‌شود و ذهن شعور به این معنی می‌یابد که هر دو صورت یکی است.

۲ـ حرکت توسطی و آن امر موجود در خارج است و آن وجود متحرک است بین مبدأ و منتهی به نحوی که هر حدی که فرض شود در وسط قبل وبعد آن در آن‌جا نخواهد بود و به عبارت دیگر در هر آنی که فرض شود درحدّی از حدود متوسط بین مبدأ و منتهی است نه قبل آن و نه بعد آن در آن نیست. این معنی را حرکت

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۲۱۷.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۵ ـ ۳۲.

توسطیه نام نهاده‌اند و اجزای متدرج آن در خارج موجود می‌شود به معنی که در تعریف آن گفته شد. ملاصدرا نظر شیخ‌الرئیس را در عدم وجود خارجی حرکت به معنی قطع را قبول ندارد و گوید: هر ماهیتی را نحوهٔ خاصی است از وجود و این‌که گوییم فلان امر وجود در اعیان دارد، به این معنی است که حد و تعریف آن با اعیان منطبق است. چنان‌که خود شیخ در بیان معنی کون در اعیان گوید معنی موجود بودن در خارج این است که حدّ و تعریف آن بر اشیا کثیرهٔ خارجی صدق می‌کند و معنی موجودیت شیء همین است و ازین قبیل است ماهیت حرکت، زمان، قوت‌ها، استعدادها و غیره.

حرکت مستدیر ـ یعنی حرکت دورانی که ویژه حرکت افلاک است.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب حرکت مستدیره گوید:

اشراق دهم: در بیان این‌که حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیه حرکات است و نیز جسم متحرک به حرکت مستدیر، بالطبع متقدم بر کلیهٔ اشیاء است و این‌که هیچ موجودی بر حرکت مستدیر و زمان تقدم نمی‌یابد مگر ذات واجب‌الوجود اما علت این‌که حرکت مستدیر، متقدم بر سایر حرکات است، این است که حرکت در کم خالی از حرکت در مکان نیست. (زیرا نمو و ذبول جسم در نتیجهٔ حرکت اجزای جسم در مکان است) بنابراین هر جسمی که نمو می‌کند ناچار اجزایی به نام مواد تغذیه، از خارج به درون آن جسم حرکت می‌کند و هر جسمی که در معرض ذبول قرار می‌گیرد، ناچار اجزایی از آن جسم جداگشته و به خارج جسم حرکت می‌کند (پس بالنتیجه حرکت کمیّه نیازمند به حرکت مکانیه بوده، و حرکت مکانیه بالطبع متقدم بر حرکت کمیه خواهد بود). ولی حرکت مکانیه و حرکت وضیعه از حرکت کمیه خالی‌اند و نیازی به وی ندارند و نیز تخلخل و تکاثف (که دو نوع از حرکت کمیه‌اند) هیچ‌گاه خالی از استحاله نیستند و استحاله (که عبارت است از حرکت در کیفیت) یک امر دایمی و همیشگی نیست و چون امری است حادث، لذا ناچار نیازمند به وجود علتی است حادث که موجب احاله و دگرگونی در جسم باشد. مانند آتش که به علت نزدیک شدن وی به طرف آب و یا به علت نزدیک شدن آب به طرف وی، موجب احاله و دگرگونی آب گردد (و آب را از سردی به گرمی سوق دهد و درحقیقت، علت وقوع استحاله در آب گردد) بعد از این‌که آب از آتش و آتش نیز از آب دور بودند.[1]

(پس معلوم شد که حرکت کیفیه نیز محتاج به حرکت اینیه است) و بنابراین ثابت شد که حرکت اینیه یعنی حرکت مکانیه، بالطبع مقدم بر حرکت کمیه و حرکت کیفیه است. لکن حرکت مکانیه نیز بر دو قسم است یکی حرکت مکانیهٔ مستقیم که متصل و دائمی نیست و بالأخره منقطع و به جایی منتهی می‌گردد که غایت و نهایت او است. دیگری حرکت مکانیه مستدیر که دائمی و متصل است. پس بدین علت و سبب، حرکت مستدیر، از سایر حرکات، مستغنی و بی‌نیاز است و بالعکس سایر حرکات از حرکت مستدیر مستغنی و بی‌نیاز نخواهد بود. پس حرکت مستدیر بالطبع، هم اقدم از سایر حرکات و هم أتَمّ از کلیهٔ حرکات است. زیرا

۱ـ ترجمهٔ شواهد، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۰.

حرکت مستدیر حرکتی است تام و کامل که قابل نقصان و زیادت و شدت و ضعف نیست (برخلاف حرکت مستقیم که قابل نقصان و زیادت و بطوء و سرعت و ضعف و شدت است) چنان‌که می‌بینیم که طبیعت (جسمی که از حیّز غیرطبیعی خود خارج شده و به جانب حیز طبیعی خود حرکت می‌کند) در آخر کار هر اندازه به حیز طبیعی خود نزدیک‌تر می‌شود سرعت او شدت می‌یابد. و نیز می‌بینیم که جسم در حرکت قسریه، هر اندازه که از قاسر دورتر می‌شود حرکت او ضعیف‌تر می‌گردد. پس حرکت دوریه حرکتی است تام، و تام، اشرف از ناقص است. پس حرکت دوریه، اشرف از سایر اقسام حرکات است. (و از این‌جا کاملاً معلوم می‌شود که در نظام آفرینش، وجود جسمی کروی‌الشکل که دارای مبدأ حرکت مستدیر است لازم و ضروری است) و به حکم ضرورت و لزوم، وجود این جسم متحرک به حرکت دوریهٔ نهایی، مقدم بر سایر اجرام و اشرف از کلیهٔ اجسام و اجرام موجود در عالم است واین، جسمی است کروی‌الشکل که به وسیلهٔ وی جهات و حدود حرکات طبیعیهٔ مستقیم تحدید و تعیین می‌گردد. (زیرا حرکت مستقیم یا به جانب فوق است و یا به جانب تحت و فوق و تحت که دو جهت مختلف برای حرکات مستقیم‌اند به وسیلهٔ همین جسم محیط تعیین می‌گردند و بدین‌جهت، حکما این جسم را محددالجهات نامیده‌اند) و زمان، مقدار همین حرکت است زیرا این حرکت یعنی حرکت مستدیر، مقدم بر کلیهٔ حرکات است، به خصوص حرکتی که متعلق است به جسم اقصی و اعلی یعنی جسم محیط. زیرا حرکت جسم محیط، سریع‌ترین و وسیع‌ترین کلیهٔ حرکات مستدیر است.

حرکت مستقیم ـ حرکت مستدیر.

صدرا گوید اقدم و اشرف و اتم حرکات مستدیره است:

إما أنها أقدم الحركات فلأنّ الحركة في الكم مثل النموّ والذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لابد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه أو خارج يتحرّك منه، و هي والوضعية تستغنيان عن الكمية، والتخلخل والتكاثف أيضاً لا يخلو عن حركة كيفية و هي الاستحالة بتحليل مسخّن أو تجميد مبرّد و الاستحالة لا تكون دائمة فلا بدلها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية لكنّ المكانية إما مستقيماً أو منعطفة أو راجعة، والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلّها و الأخيرتان غير متصلين لتخلل السكون بين كل حرّكتين متخالفتين جهة، والسكون لا يكون إلاّ في الزمان لأنه قوة الحركات كمامرّ ـ و قوة الشئ لابد و أن تكون متقدمة عليه زماناً ـ والزمان يفتقر إلى حركة حافظة له و هو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجدّدي الاتصالي، والّتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة الّتي يجوز اتصالها دائماً فهي غنية عن سائر الحركات العرضية و هي لا تسغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات. و أمّا إنّ المستديرة أدومها فلما مرانّ غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدماً خاصّاً يصحبه قوة أو ملكة.[1]

حروف عالیات ـ ملاصدرا جواهر عقلیه را

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۲۱۴.

حروف عالیات نامیده است.[۱]

حروف مصوته ـ حرکات سه‌گانه (زیر، زبر و پیش) که در حروف (الفبا) هست مُصَوِّته مقصوره نامند و الف و واو و یاء را اگر ساکن باشند و متولد از حرکات یاد شده باشد یعنی الف از فتحه و یاء از کسره و واو از ضمّه، مصوتهٔ محدود نامند و در عربیت حروف «مدولین نامند» زیرا از کشش حرکات درست می‌شوند، به‌جز مصوّته حروف دیگر را صامت نامند که در آن واو و یای متحرک و یا ساکنی که قبل از واو ضمه و قبل از یاء کسره نباشد مندرج در صامته‌اند و الف همواره مُصوته است و اطلاق الف بر همزه به اشتراک اسمی است.[۲]

مراد از حرکت و سکون در این‌جا آن‌چه از خواص اجسام است نمی‌باشد و بلکه حرکت در این‌جا عبارت است از کیفیت حاصلهٔ دو حرف صامت از راه «امالهٔ» مخرج حرفی به مخرج حرفی دیگر است، اماله مخرج حرفی به طرف مخرج یکی از مدّات مثلاً امالهٔ حرف الف به فتح و یا فتحه به الف، یا به کسره و کسره به یا، واو به ضمه و ضمه به واو.

تردیدی نیست که ابتدا بـه مـصوّت مـمتنع است.

حروف به اعتبار دیگر تقسیم می‌شوند به: حروف «آنی» و حروف «زمانی» زیرا اگر امکان مَدّ داشته باشند مانند «فا» زمانی است و اگر نداشته باشند مانند «طا» پس آنی است. پاره‌ای از حروف آنی شبیه به حروف زمانی‌اند مانند: حا و فا، حروف صامته و مصوته مقصور را «مقطع مقصور» و با مصوت ممدود «مقطع ممدود» نامند. اول مانند «لَن» و دوم مانند «لا ـ لو ـ لی»

حروف مقطعه قرآنی ـ ملاصدرا می‌گوید: معنی حروف جمل، همان حروف مقطع قرآنی و کلمات تامات مفرده و بعد از آن کلمات مرکبه فرقانیه است، زیرا عنایت ربانی هنگامی‌که به تربیت اطفال ارواح عالیه تعلق گرفت روزی آن‌ها را از پستان ملکوت مقرر فرمود و از لطف و لطایف رحمت و رضوان خود غذاهای لطیف روحانی در کسوت حروف مفرد بر طریق رمز و اشاره چشانید و به‌طریق رمز و اشاره به مقاصد اهل بشارت ایما نمود که بیگانگان بر آن مطلع نشوند و کسانی که اهل وصول به عالم اسرار و معدن انوار نباشند از آن بهره‌ای نبرند ازین‌رو خداوند نخست در الواح ارواح آن‌ها حروف مجمل و مقطعات مفرده نوشت شاید که آنان متذکر شوند و این‌ها حروف عالیات است که در سطور سافلات آمده است. این حروف مقطعه در عالم سِرّ و خفی حروف مجمل و حروف جمل نامیده می‌شود.[۳]

و در آن عالم حرف متصل، منفعل و منفصل مجمل و متصّل شود زیرا آن عالم یوم فصل و تمیز است که فرمود «لیمیزالله الخبیث من الطیب» و نیز روز جمع است که فرمود «هذا یوم الفصل جمعناکم والاولین.»

حریت ـ حریت یعنی آزادی در مقابل عبودیت یعنی بندگی. صدرا از قول ارسطو نقل کرده است که حریت عبارت از ملکه‌ای است نفسانی که نگهبان نفس است به‌نحو حراست جوهری نه صناعی و کسی که قوای عقلی او قوی‌تر باشد حریّت او زیادتر است و بالعکس

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۴ ـ ۵، ۱۱، ۱۶، ۳۲، ۴۲.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۱۰۱.

۳ـ همان، سفر ۳، ص ۴۱.

کسی که قوای عقلی او کم‌تر باشد بردهٔ شهوات و امیال نفسانی خود می‌شود.[۱]

حزن ـ حزن یکی از کیفیات نفسانی است که از تبعات آن حرکت روح است به درون به نحو تدریج.[۲]

حس مشترک ـ حس مشترک را نبطاسیا گویند یعنی لوح نفس و آن عبارت از قوتی است مودع در مقدم دماغ. صدرا گوید: حس مشترک عبارت از قوت نفسانیه است که استعداد حصول آن در مقدم دماغ است و بلکه در روح مصوب در آن است که صور محسوسات ظاهری ابتدا همه بدان رسد و نسبت سایر حواس بدان مانند جاسوسان‌اند که اخبار نواحی را به وزیر ملک می‌رسانند و بالجمله حس مشترک مجمع فرآورده‌های تمام حواس ظاهری است و مخزن آن‌ها است.[۳]

حساب ـ یکی از مسائل کلامی بحث در حساب است این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است. ملاصدرا در شواهد الربوبیه مسألهٔ حساب و میزان را بدین‌سان بررسی کرده است.

حساب و میزان ـ اشراق دهم: در بیان حساب و میزان.

شاید شما از مجموع اصولی که کراراً بیان کردیم، بدین نکته آگاه شده‌اید که هر فرد مکلفی در روز قیامت حاصل اعمال پراکندهٔ نیک و بد خویش را خواهد دید، و به جمع اعداد کوچک و بزرگ اعمال و افعال خود، در کتاب نفس و دفتر ذات خویش خواهد واقف گردید، کتابی که خدای متعال در توصیف آن می‌فرماید «لا یُغادَر صغیرةً ولا کبیرةً الا احصاها و وجدا واما عملوا حاضراً ولا یظلمُ ربُّک احداً» (سورهٔ کهف، آیهٔ ۵۰) و حساب عبارت است از حاصل جمع مقادیر واعداد اعمال پراکنده و نشان دادن مبلغ و شماره و اندازه آن‌ها و در قدرت خدا است که به مضمون آیهٔ شریفهٔ «و هواسرع الحاسبین» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۶۲) در یک لحظه، حاصل حسنات و سیئات بندگان را در نظرشان آشکار کند، و هر فردی مقدار عمل خویش را با معیار صحیح و درستی به نام «میزان» بشناسد؛ هرچند میزان و وسیلهٔ سنجش علوم و میزان و وسیلهٔ سنجش اعمال و افعال، در ذات و ماهیت، مساوی و شبیه میزان سنجش اجرام و اثقال نیست (زیرا میزان علوم قوانینی است براساس دلیل و برهان متکی بر اصول مسلمه و میزان اعمال، صور موجود در نفس است و میزان اجرام و اثقال، ترازو نظایر او است) همان‌طور که میزان فلسفه یعنی علم منطق در ذات و ماهیت مساوی میزان سنجش ارتفاعات و اوقات به نام اسطرلاب و یا میزان تعیین دوایر و قوس‌های مختلف به نام پرگار و یا میزان سنجش استقامت و راستی ستون‌ها به نام شاغول و یا میزان خطوط به نام مسطر (خط‌کش) و یا سایر موازین از قبیل عروض برای شعر و حس و خیال برای مدرکات حسی و خیالی و عقل کامل برای کلیهٔ مدرکات نیستند و خلاصه این‌که میزان هر چیزی از جنس همان چیز و مناسب با او خواهد بود.[۴]

حشر ـ یکی از مسائل مورد بحث و اختلاف متکلمان و فلاسفه بحث در حشر است که در باب معاد نیز در این مورد بحث خواهد

۱ـ اسفار، ج ۹، ص ۸۸.
۲ـ همان، ج ۴، ص ۱۴۹.
۳ـ همان، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۰۵ـ۲۰۷.
۴ـ ترجمه شواهد، ص ۴۱۴ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۹۶.

شد.

ملاصدرا در شواهدالربوبیه گوید:

اشراق ششم: در بیان حشر

قبل از این گفتیم که انسان برحسب فطرت هیولانی و نشأهٔ حسی و سازمان جسمانی نوع واحدی است (و از این حیث هیچ تفاوتی مابین افراد انسان نیست) و اما همین انسان برحسب آن‌چه که نفس وی بدان صورت می‌گیرد و جوهر عقل منفعل وی بدان قوام پیدا می‌کند و در علوم و کمالات و ملکات نفسانی از قوه به فعل می‌گراید بدین اعتبار به انواع گوناگون منقسم می‌گردد و بدان‌گونه که نفس وی صورت گرفته است در روز قیامت محشور خواهد شد. پس حشر خلایق برحسب اعمال و ملکات‌شان به اشکال و انحای مختلفی خواهد بود. مثلاً حشر برای جمعی از افراد انسان بر سبیل وَفْد (بفتح واو و سکون فاء یعنی حضور در محفل انس، حضوری مقرون به دعوت و تکریم) است چنان‌که آیهٔ شریفهٔ «یومَ نَحْشُرُ المتّقینَ الی الرحمنِ وَفْداً» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۸۶) ناظر به این است و برای گروهی بر سبیل ورد (به‌کسر واو به معنی حضور مجرم در محضر حاکم) است چنان‌که آیهٔ کریمهٔ «ونسُوق المجرمینَ الی جهنّم وِرداً» (سورهٔ مریم، آیهٔ ۸۷) مشعر به آن است و برای گروهی با بدنی تاریک و سیاه و صورتی مکدر و کبود خواهد بود چنان‌که آیهٔ کریمهٔ «ونَحْشُرُالمجرمینَ یومئذٍزُرْقاً» (سورهٔ طه، آیهٔ ۱۰۲) بدان تصریح می‌کند و برای گروهی دیگر از تبه‌کاران (با چشمانی کور و نابینا خواهد بود. چنان‌که آیهٔ شریفهٔ «ونَحْشُرُه یومَ القیامةِ أعمیٰ» (سورهٔ طه، آیهٔ ۱۲۴) بیان می‌کند و برای گروهی دیگر (با دست‌های بسته و زنجیرهای گرانی که بر گردن آن‌ها نهاده‌اند خواهد بود) چنان‌که آیهٔ کریمهٔ «اذالا غلالُ فی اعناقِهم والسلاسلُ یُسْحَبون. فی الحَمیم ثمّ فی النّار یُسْجرُون (هنگامی که غل بر گردن و زنجیر بر پا دارند و به جهنم کشیده می‌شوند و در آتش می‌سوزند ـ سورهٔ غافر، آیات ۷۲ ـ ۷۳) دال بر آن است.[1]

و خلاصه این‌که حشر هر کسی در سرای آخرت بدان چیزی است که غایت سعی و کوشش و عمل او و مورد محبت و علاقهٔ او بوده است. حتی این‌که هرگاه یکی از شما سنگی را دوست می‌داشته با همان سنگ محشور خواهد شد. زیرا تکرار اعمال (نیک یا بد) موجب حدوث ملکاتی در نفس می‌گردد. پس هر ملکه‌ای از ملکات که در دار دنیا بر نفس غالب گردد، در آخرت بدان صورتی که مناسب با او است، متمثل می‌گردد. چنان‌که در قرآن کریم می‌گوید «کُلٌّ یَعْمَلُ علی شاکِلته» (هر کسی بر خلقت خود می‌تند ـ سورهٔ إسراء، آیهٔ ۸۴) و شکی نیست در این‌که اعمالِ و افعال شقاوت پیشگانی که به دنیا اقبال نموده و به آخرت و مقامات آن پشت کرده‌اند، همگی برحسب همت‌های قاصر و نظرات کوتاه و فرورفته در برازخ و مراتع حیوانیت و تعلق خاص به لذات و شهوات دنیویه است، و این‌که تصورات آنان مقصور و منحصر در تحصیل اغراض و امیال بهیمیه و سبعیه‌ای است که بر نفوس آنان غلبه کرده است. پس ناچار در روز قیامت به صورت حیواناتی که مناسب با ملکات و تصورات نفسانی آن‌ها است محشور خواهند شد، همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «اذالوحوشُ

۱ـ ترجمهٔ شواهد، صص ۴۶۱ ـ ۴۶۲.

حُشرت» سورهٔ تکویر، آیهٔ ۵) به این نکته اشاره شده است و در حدیث شریف «یُحْشَرُ بعض النـاسِ علی صورةٍ تُحسِنُ عندها القردةُ والخنازیر» (بعضی از مردم به صورتی محشور می‌گردند که در مقایسهٔ با آن‌ها میمون و خوک زیبا هستند) به این مطلب تصریح گردیده است.

اشراق نهم: در بیان حشر بقیهٔ حیوانات

قبلاً بدین نکته اشاره کردیم که از برای هر موجودی حشری است و بازگشتی به جهان دیگری. و گفتیم که حشر هر چیزی و بازگشت آن به همان‌جایی است که از آن‌جا آمده است. پس هر کس دانست که از کجا آمده خواهد دانست که به کجا خواهد رفت. پس حشر اجساد به سوی اجساد است و حشر نفوس به سوی نفوس.

مابین حکما در مورد حشر نفوس حیوانات در عالم آخرت اختلاف است و روایات و احادیث صادر در این باب نیز مختلف و متفاوتند. به عقیدهٔ ما حق در این مطلب این است که قابل به تفصیل بشویم. بدین‌معنی که اگر در بعضی از حیوانات درجه و مرتبه‌ای مافوق درجهٔ نفوس حساسه وجود داشته باشد، که آن درجه عبارت است از درجهٔ نفوس متخیل بالفعل، یعنی نفسی که می‌تواند متصورات خویش را به خاطر بیاورد، بعید نیست که دربارهٔ این نفوس معتقد بشویم به این‌که آن‌ها به سوی بعضی از برازخ، حشر و ارتقا یابند. و اما حشر نفوس حساسه یعنی نفوسی که فقط دارای مرتبهٔ احساس‌اند نه مرتبهٔ تخیل، عیناً مانند حشر قوای نفسانیه است، زیرا حشر آن قوا در سرای آخرت بـه سوی رب‌النوع خویش و فرمانفرمای لشکریان خویش است که مقصود نفس است. همان‌طور که فیلسوف اول یعنی ارسطو در کتاب اثولوجیا بیان کرده است. و همچنین است نفوس نباتیه هنگامی که از درختها قطع علاقه کنند. همان‌طور که در مباحث مربوط به صور مفارقه و حشر مقلدین و پیروان بدان‌جا که پیشوایان آنان و مجتهدین محشور می‌گردند به تفصیل بیان گردید. نظیر حشر قوای نفسانیه نفس ناطقه به سوی همان نفس ناطقه. و بدین نکته و نظیر آن در آیهٔ شریفهٔ «و حُشِرَ لسلیمانَ جُنودُه مِنَ الجِنِ والإنس والطیر فهم یُوَزعون» (و لشکر سلیمان از جن و انس و طیر نزد او محشور شدند و فرا یکدیگر آمدند ـ سورهٔ نمل، آیهٔ ۱۷) اشاره شده است. و نیز آیهٔ شریفهٔ «والطیرَ محشورةً کلٌّ له اوّابٌ» (و طیر را مسخر گردانده که با داود تسبیح می‌گفتند و همه بازگردنده به سوی خداوند بودند ـ سورهٔ ص. آیهٔ ۱۹) ناظر بر این نکته است.

حصص وجود ـ این اصطلاح را ملاصدرا در بحث از وجود و اقسام آن بکار برده‌اند و منظور از حصه و حصص افراد و فرد مقید است و مثلاً حصه در کلی و کلیات همان افراد مقید به کلی‌اند یا کلی مقید به فرد، مفهوم وجود مقید به فرد حصه است و بالجمله حصه عبارت از طبیعت مقید به قید شخص است بنابراین که قید خارج و اضافه داخل باشد.[1] در جای دیگر ملاصدرا گوید:

حصص وجود عبارت از وجودات خاصّهٔ مضاف به وجود مطلق است به نحوی‌که اضافه داخل و مضاف‌الیه خارج باشد.

صدرا گوید: وجود انتسابی مطلق مقول به

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۳۴.

تشکیک است بنابر مشهور و او را حصص مختلفه‌ای است به کمال و نقص و اکمل آن حصص حصه‌ای است که عین وجود حقیقی است و باقی حصص متنازل‌اند در مراتب کمال، مراد صدرا از حصص در این‌جا وجودات خاصه است والا حصص به معنای مشهور نزد صدرا مانند مفهوم عام اعتباری وجود از امور زایده‌ای بر وجودند و از اعتبارات عقلی‌اند و آنچه متحقق است وجودات خاصه است.

حصول ـ (ف). وجود. حاصل شدن.

در مقام تعریف وجود فلاسفه گویند حصول مساوی با وجود است. و در تعریف وجود از کلمات حصول و ثبوت نتوان استفاده کرد چون تعریف شیء به نفسه بود، حصول در ذهن. یعنی وجود ذهنی، حصول در عین یعنی وجود خارجی. مراتب حصول یعنی مراتب وجود. ← وجود.

حفظ ـ صدرا در مقام بیان معنی حفظ گوید هرگاه صورت‌هایی در عقل حاصل شوند و متأکد گردند و مستحکم شوند به نحوی‌که اگر زائل شوند قوت عاقله را امکان استرجاع آن‌ها باشد این حالت را حفظ نامند و نسبت حفظ به ادراک نسبت فعل است به قبول و مبدأ حفظ مغایر مبدأ قبول است.[1]

← حافظ.

حق ـ کلمهٔ حق به معنی وجوب و لزوم، شایسته، ثبوت، گفتار درست، ضدباطل، یقین، عدل، موجود، حظ، مال و ملک، دوراندیشی، موت و غیره آمده است و به معنای قضیه‌ای که مطابق با واقع و نفس الامر است و وجود در عین و دائم و وجود واجب را نیز اراده کرده‌اند و بالجمله گاه وجود در اعیان است به‌طور مطلق و گاه وجود دائم است و گاه واجب لذاته است و گاه حال قول و عقد است از جهت مطابقت با واقع در اعیان.

مراد از حق اول ذات احدیت است که اشراقیان نورالانوار و صوفیه حقیقة الحقایق گویند.[2]

مراد از حق مخلوق وجود منبسط است که نفس رحمانی هم گویند.

حقیقت هر چیزی عبارت از وجود او است که به‌واسطهٔ آن وجود آثار خاص و لوازم آن بر آن مترتب می‌شود، و وجود احق اشیاء است که صاحب حقیقت باشد زیرا غیر از وجود به‌واسطهٔ وجود ذاحقیقت می‌شود.

مراد از حقیقت وجود در کلمات صدرا امری است که مشوب با ماهیت و عدم نیست و محدود به‌حدی نیست و آن واجب‌الوجود است.

موجود از نظر صدرا یا حقیقت وجود است که وجود صرف است و یا موجودات خاصه است که قسم اول واجب است و قسم دوم ممکن.[3]

حقایق عقلیه ـ عالم عقول، مدرکات عقلیه.[4]

حقد ـ حقد یکی از کیفیات نفسانیه است و آن عبارت از کیفیتی است که در موقع غضب پدید می‌آید و در موقع انتقام از خصم که نه در نهایت دشواری باشد و نه در نهایت سهولت

۱ـ اسفار، ج ۸، ص ۲۱۸.

۲ـ همان، ج ۱، صص ۸۹ و ج ۳، ص ۲۵۷ و ج ۶، صص ۲ ـ ۳.

۳ـ مشاعر، صص ۱۰ ـ ۱۲.

۴ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.

زیرا اگر انتقام برای او سهل باشد درصدد انتقام گرفتن برآید و نفس او همواره در حرکت است جهت انتقام و حقدی حاصل نمی‌شود و اگر در نهایت دشواری باشد به‌طورکلی صورت انتقام از نفس او زایل و درنتیجه موردی برای حقد باقی نمی‌ماند و یأس و ناامیدی از انتقام جای حقد را می‌گیرد.[۱]

حقیقة الحقایق ـ ملاصدرا می‌گوید وجود منبسط را عِما، مرتبةالجمع و حقیقةالحقایق و حضرت احدیت جمع نامند.[۲]

حکمای ثمانیه ـ در کلمات ملاصدرا مکرر بحث از حکمای هشت‌گانه است و برخلاف مشهور که حکمای سبعه گویند ملاصدرا حکمای ثمانیه گوید که آن‌ها را اساطین حکمت نامیده است و اغلب به سخنان آنان استناد کرده است.

حکمای ثمانیه که صدرا از آن‌ها نام می‌برد پنج نفر از حکمای یونان و سه نفر از حکمای ملطیه‌اند.

سه نفر حکیم که اهل ملطیه‌اند عبارت‌اند از ثالس انکساکورس و انکسیمانس و پنج حکیم یونانی عبارتند از انباذقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو.[۳]

حکمای الهیین ـ مؤمن حقیقی کسی است که از جمله حکمای الهی و اولیای ربانیان باشد.[۴]

حکمت ـ کلمهٔ حکمت دارای معانی چند و اطلاقاتی متعدد است از این قرار ـ عدل، علم، حلم، فلسفه، کلام موافق حق، صواب امر و سداد آن، حکیم یعنی صاحب‌الحکمة، علم خوب و عمل صالح، نفس عمل ـ معرفة حقایق اشیاء. انجام فعلی که محمود باشد و اقتدا به خالق در عبادات به قدر طاقت.[۵]

و حکمت عبارت از افضل علم است به‌واسطهٔ افضل معلومات آن و احکم فعل است در مصنوعات.[۶]

حکمت معرفت وجود واجب است و علم تام است به احکام ربوبی و حقایق عالم.

حکمت فعل محکم است و فعل محکم فعلی است که به هر چیزی آن‌چه نیاز است اعطا شود.

حکمت علم به احوال موجودات خارجیه است بر آن ترتیب و نحو که درواقع و نفس‌الامر موجودند

در مبدأ و معاد گوید حکمت بر دو امر اطلاق می‌شود یکی علم تصوری به تحقق ماهیات اشیاء و تصدیق به آن‌ها بر نحو یقین محض و دیگر فعل محکم به این‌که منظم و جامع تمام مایحتاج‌الیه باشد.[۷]

حکمت اخلاقی یکی از کیفیات نفسانی است و از اقسام خلق است که «فهی الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسطة» که متوسط بین جربزه و غباوت باشد و جربزه و غباوت باشد و جربزه و غباوت دو طرف افراط و تفریط حکمت‌اند و از رذایل اخلاقی می‌باشند.[۸]

و آن حکمت یا غریزی است و یا اکتسابی

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۱۵۱.
۲ـ ایقاظ النائمین، ص ۹.
۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۰۶.
۴ـ تفسیر سورهٔ جمعه، ص ۲۳۶.
۵ـ اسفار، ج ۱، صص ۲، ۴، ۱۳، ۲۰، ۲۲، ۲۳.
۶ـ همان، صص ۲۰، ۳۳۳.
۷ـ همان، ج ۲، ص ۳۴.
۸ـ همان، ج ۳، ص ۵۱۴.

حکمت غریزی عبارت از بودن نفس است «صادقةالاراء» در قضایا و احکام و آن استعداد اول است برای حکمة مکتسبه و نفوس انسان‌ها در این نوع حکمت متفاوتند.

و حکیم کسی است که عارف به حقایق باشد بر آن نحو که هستند از احوال مبدأ و معاد و کیفیت صدور موجودات و کیفیت رجوع آن‌ها.

حکمت برهانی که حکمت عامه هم گویند مراد حکمت یونانی است و حکمتی است که بر مبنای برهان و استدلال استوار است و آن را حکمت رسمی هم گویند در مقابل حکمت بحثی و حکمت خاص که مخصوص اهل کشف و شهود و اشراق است.[1]

در باب انطباق حکمت با شریعت عده‌ای از فلاسفه حکمت را عین شریعت می‌دانند برخلاف نظر فقها که حکمت را مخالف شرع می‌دانند.

ملاصدرا گوید حکمت مخالف شرایع حقهٔ الهیه نیست و بلکه مقصود از حکمت و شریعت هر دو یکی است که همان شناخت خداوند و صفات و افعال او باشد و این امر گاهی از راه وحی انجام می‌شود و رسالت و نبوت و گاه به‌طریق سلوک و کسب که حکمت و ولایت نامند کسانی حکمت را مخالف شریعت می‌دانند که به روح شریعت و حکمت واقف نمی‌باشند و قادر نمی‌باشند خطابات شرعی را بااحکام عقلی و حکمی مقایسه کنند و نمی‌توانند شریعت را بر حکمت و حکمت را بر شریعت عرضه دارند چرا که چه بسا انسان‌هایی می‌باشند که در احکام شرع واردند و از حکمت بی‌خبرند و بالعکس، کسانی که مؤید من عندالله‌اند به‌هر دو قسمت واردند و خداوند هر دو بخش را نصیب آن‌ها کرده است.[2]

حکمت ذایعه ـ این اصطلاح را ملاصدرا در برابر حکمت متعالیه به کار برده است یعنی حکمت مشائی معمول.[3]

حکمت عملی ـ حکمت عملی یکی از اقسام حکمت است و در مقابل حکمت نظری است گاه از حکمت عملی نفس خلق و اخلاق اراده می‌شود. و گاه علم به اخلاق اراده می‌شود و بالجمله آن حکمت عملی که قسیم حکمت نظری است عبارت از علم به اخلاقیات است مطلقاً، حکمت عملی بر سه قسم است. تهذیب اخلاق، تدبیر نزل و سیاست مدینه[4] حکمت عملی مبتنی بر اعمال و افعال است.

حکمت متعالیه ـ این اصطلاح را ملاصدرا به کار برده است، قبل از ملاصدرا نیز در کتاب شرح اشارات خواجه طوسی به کار برده‌اند. ملاصدرا مکرر در مجلدات اسفار نامی از حکمت متعالیه برده و آن را در برابر حکمت ذایعه قرار داده است.[5]

در وجه نام‌گذاری کتاب اسفار اربعه به حکمت متعالیه توجیهات بسیار شده است. پاره‌ای از دانشمندان گویند[6] بدان‌جهت ملاصدرا حکمت خود را متعالیه نامیده است که

۱ـ اسفار، ج ۷، ص ۴۰ و تعلیقهٔ ملاصدرا بر حکمت اشراق، ص ۲۵۰.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، ص ۳۲۷.

۳ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۹۳.

۴ـ همان، سفر ۲، ص ۱۱۶ و تفسیر سوره جمعه، ص ۲۱۰.

۵ـ همان، سفر ۱، ص ۲۳۰ و ج ۱، سفر ۳، ص ۱۴.

۶ـ دکتر مهدی حائری، مجلهٔ ایران‌شناسی. امریکا، شماره ۴، سال چهار، سال ۱۳۷۱، ص ۷۱.

به زبانی بالاتر از زبان فلسفهٔ معمولی مشاء و اشراق سخن گفته است. وی تفوق و تعالی آن را به این می‌داند که ملاصدرا برخلاف فلاسفهٔ دیگر محور کل فلسفهٔ خود را بر وجود نهاده است که وجود را اصیل می‌داند و کلیه مسائل فلسفهٔ الهی را با دیدگاه خاص خود در باب اصالت وجود و وحدت آن حل می‌کند چنان‌که خواهیم دید که از دیدگاه او همه چیز مراتب وجود است. اسماءالله و صفات و افعال هم مراتبی از وجودند و پاره‌ای دیگر براساس جامعیّت فلسفهٔ ملاصدرا متعالی‌بودن را توجیه کرده‌اند. که تلفیق بین مشاء و اشراق و آیات و روایات باشد.

خود ملاصدرا در مواردی حکمت متعالیه را با بیانی تلویحی توجیه کرده است وی در باب معلول اول یا عقل اول و بیان ماهیت آن گوید: معلول اول و هر معلولی عبارت از شؤونات نازله وجودند و وجودشان وابسته به‌وجود کامل فوق کمال است و این امر و معنی[۱] طبق روش حکمت متعالیه روشن است و اما براساس حکمت شایعه... و بنابراین منظور از حکمت متعالیه حکمت وجودی است. در جای دیگر[۲] بیانی دارد که این معنی را افاده می‌کند که حکمت متعالیه لب و مغز عرفان است و آن شهود وجود است و در جایی دیگر[۳] بیانی دارد که مفید این معنی است که حکمت متعالیه حکمتی است ایمانی و نه یونانی که بازگشت آن به حکمت وجودی است.

و انا قد قدمنا الیکم یا اخوانی فی الطریق! من انوار الحکم و لطائف الکلم، مبادی عقلیات. و ضوابط کلیات، و قوانین میزانیة و احکاماً ذهنیة، هی مقدمات ذوات فضائل جمّة، و درجات للمسیر الی الله بقدم الفکر والهمة، و هی معارج للارتقاء الی معرفة الالهیة، والاعتلاء الی شهود جمال الاحدیة و صفاته الواجبیة، و مجاورة المقدسین و منادمة اهل الملکوت والعلّیین من مقاصد اصحاب الوحی والتنزیل، و محکمات اسرار اهل التأویل الآخذین علومهم عن‌الملائکة المقربین والحفظة الکرام الکاتبین.

فان هذه المقاصد العلیة الشریفة ابتداؤها لیس الأ من عندالله، حیث اودعها اولا فی‌القلم العظیم واللوح الکریم. و قرأها من علمة بالقلم، ما لم یکن یعلم و کلمه بکلماته، و ألهمه محکم آیاته، و هداه بنوره، فاصطفاه، وجعله خلیفة فی عالم ارضه، ثم جعله اهلا لعالمه العلوی و خلیفة لملکوته السماوی فهذا العلم یجعل الانسان ذاملک کبیر لانه الاکسیر الاعظم الموجب للغنی الکلی، والسعادة الکبری، والبقاء علی افضل الاحوال، والتشبه بالخیر الاقصی، والتخلق باخلاق الله (تعالی) و لذلک ورد فی بعض الصحف المنزلة من الکتب السماویة، أنه قال سبحانه: یابن آدم خلقتک للبقاء، و انا حیّ لااموت اطعنی فیما أمرتک، و انته عما نهیتک اجعلک مثلی حیا لاتموت وورد ایضاً عن صاحب شریعتنا (ص) فی صفة اهل‌الجنة انه یأتی الیهم الملک فاذا دخل علیهم ناولهم کتاباً من عندالله بعدان یسلم علیهم من‌الله.

حکیم ـ از اوصاف حق تعالی است و به‌جز او اطلاق بر عالمی شود که به نظام احسن و خیر آشنا باشد و هر چیزی را به‌جای خود نهد مطابق

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۹۳.
۲ـ همان.
۳ـ همان، سفر ۳، ص ۱۴.

با غایات و اهداف ذاتی اشیاء، کسی که کارهایش از شرور و آفات به‌دور باشد.

حلول ـ حلول چیزی در چیزی عبارت از دخول و نفوذ چیزی است در چیزی دیگر و فرود آمدن چیزی در چیزی دیگر و نزول در مکان است.

و از نظر فلسفه «حلول الشئ فی‌الشئ ان یکون وجودالحال فی نفسه عین وجود المحل» و بالجمله حلول عبارت از بودن شیء است به نحوی که وجود آن «حال» فی نفسه وجودش برای چیز دیگر «محل» باشد بر وجه اتصاف. بعضی گفته‌اند حلول چیزی در چیزی عبارت از اختصاص چیزی به چیزی دیگر است به نحوی که اشارهٔ به هر یک عین اشاره به دیگری است.

و بعضی گفته‌اند که حلول یا تحقیقی است مانند حلول اعراض در اجسام و یا تقدیری است مانند چلول علوم در مجردات بعضی گفته‌اند که حلول عبارت از تعلق شیء است به شیء دیگر به‌نحوی که یکی صفت و دیگری موصوف باشد و وجود حال فی نفسه عین وجودش برای محلش باشد.[1]

حلول سریانی ـ حلول سریانی در مقابل حلول طریانی است و آن در صورتی است که حال ساری در هر جزیی از اجزای محل باشد مانند حلول سفیدی در سطح پارچه و در حلول طریانی نحوهٔ حلول نحوه ظرف و مظروفی است مانند آب در کوزه.[2]

حمل ـ حمل در لغت یعنی بار برداشتن و در اصطلاح اهل معقول نسبت امری است به امری دیگر به ایجاب یا سلب چنان‌که گویند دانش پسندیده است که دانش موضوع و پسندیده محمول و کلمهٔ «است» رابط میان موضوع و محمول است و آن بر سه نوع است از آن.

الف ـ حمل لغوی که عبارت از حکم به ثبوت چیزی است بر چیزی دیگر و یا سلب آن حکم از آن.

ب ـ حمل اشتقاقی که عبارت از حمل به‌واسطهٔ کلمه «فی» یا «ذو» یا «له» می‌باشد.[3]

ج ـ حمل مواطات که عبارت از حمل چیزی است بر چیزی دیگر که اتحاد در موضوع و مصداق و اختلاف در مفهوم داشته باشند و بالجمله حمل چیزی بر چیزی و اتحاد میان آن دو بر دو نوع است یکی حمل شایع صناعی که به نام حمل متعارف هم نامیده می‌شود که عبارت از مجرد اتحاد میان موضوع و محمول است وجوداً که بازگشت آن به این است که موضوع از افراد محمول است چه آن‌که حکم در آن بر نفس مفهوم موضوع شده باشد چنان‌که در قضایای طبیعیه و یا بر افراد چنان‌که در قضای متعارفه از محصورات و غیره و چه آن‌که محکوم به ذاتی محکوم علیه باشد «انسان حیوان است یا ناطق است» که **حمل** بالذات است و یا عرضی باشد (انسان ضاحک است یا ماشی است) که حمل عرضی نامند.

دوم آن‌که مراد از حمل بیان این معنی است که موضوع به‌عینه نفس ماهیت محمول و مفهوم آن است و ناچار نحوه‌ای از مغایرت میان‌اند و هست تا دوئیت درست باشد این نوع حمل را حمل اولی ذاتی گویند «انسان انسان است»

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۳۱ ـ ۲۳۲.
۲ـ همان، ص ۲۳۲ در حاشیه.
۳ـ همان، ج ۱، صص ۱۸۸، ۲۹۲.

اصول حمل و محمولات این دو نوع است.[1]

حمل بر ظاهر ـ این اصطلاح یکی از مسائل کلامی است، ملاصدرا می‌گوید اصل در طریقهٔ راسخین در علم ابقای ظواهر الفاظ بر معانی اصلی است بدون این‌که تصرفی در آن‌ها بشود مگر در موارد خاص، وی گوید مثلاً لفظ میزان موضوع است برای آن‌چه چیزی به‌وسیله او وزن و قیاس می‌شود یعنی سنجیده می‌شود و سپس می‌توان از آن روح معنی را خواست بدون توجه به میزان محسوس و بنابراین هر امری که به‌وسیلهٔ آن چیزی سنجیده می‌شود به‌هرنحو که باشد حسّی یا غیرحسّی، عقلی یا غیر آن، آن را می‌توان میزان خواند، مثلاً مسطره، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، میزان‌اند، علم نحو، علم عروض، علم منطق، میزانند که با هر یک چیزی سنجیده می‌شود.[2]

خلاصهٔ سخن او در باب تأویل این است که طبق معیار و ملاکی می‌توان از روح حقایق استفاده کرد والا بدون معیار و مأخذ و مطابقه و توجه به روح معانی نتوان تأویل کرد و الفاظ آیات و روایات را بر معانی مطابق دلخواه حمل کرد.

قد مر ان الاصل فی منهج الراسخین فی العلم هو ابقاء ظواهر الالفاظ علی معانیها الاصلیة من غیر تصرف فیها، لکن مع تحقیق تلک المعانی و تلخیصها عن‌الامور الزایدة و عدم الاحتجاب عن روح المعنی بسبب غلبة احکام بعض خصوصیاتها علی النفس و اعتیادها بحصر کل معنی علی هیئة مخصوصة له، یتمثل ذلک المعنی بها للنفس فی هذه النشأة، فلفظ المیزان مثلا موضوع لمایوزن و یقاس به الشیء مطلقا، فهو امر مطلق یشمل المحسوس منه و المتخیل والمعقول، فذلک المعنی الشامل روح معناه و ملاکه، من غیران یشترط فیه تخصیصه بهیئة مخصوصة، فکل مایقاس به الشیء بای خصوصیة کانت، حسیة او عقلیة، یتحقق فیه حقیقة المیزان، و یصدق علیه معنی لفظه، فالمسطرة والشاقول والکونیا والاسطرلاب و الذراع، و علم النحو و علم العروض و علم المنطق و جوهر العقل، کلها مقائیس و موازین یوزن بها الاشیاء، الا انه لکلّ شیء میزان یناسبه و یجانسه، فالمسطرة میزان الخطوط المستقیمة، و الشاقول میزان الاعمدة علی الافق، والکونیا میزان السطوح الموازیة للافق، و الاسطرلاب میزان الارتفاعات القوسیة من الافق اولا، و لجیوبها و اوتارها ثانیا، والنحو میزان الاعراب و البناء للفظ علی عادة العرب، والعروض میزان کمیة الشعر، والمنطق میزان الفکر یعرف به صحیحه عن فاسده، والعقل میزان الکل ان کان کاملا، فالکامل العارف اذا سمع المیزان لایحتجب عن معناه الحقیقی بما یکثر احساسه و یتکرر مشاهدته من الامر الذی له کفتان و عمود و لسان، و هکذا حاله فی کل مایسمع ویراه، فانه ینتقل الی فحواه، و یسافر من ظاهره و صورته الی روح معناه، و من دنیاه الی اخراه، و لایتقید بظاهره و اولاه، و اما المقید بعالم الصورة فلجمود طبعه و خمود فطنته و سکون قلبه الی اول البشریة، و اخلاد عقله الی ارض الحیوانیة، فیسکن الی اوایل الفهوم، و یطمئن الی مبادی العقول، ولایسافر من مسقط رأسه و معدن جسمه و منبت حسه، ولایهاجر من بیته الی الله و

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۰۱ـ۲۰۷.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۹۲ـ۹۳.

رسوله، حذراً من ان یدرکه الموت، ویفوته الصورة الجسمیة، ثم لایصل الی عالم المعنی لعدم وثوقه بما وعده‌الله و رسوله، و عدم تصدیقه بما قال تعالی: و من یخرج من بیته مهاجرا الی‌الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی‌الله.

والحاصل ان الحق عند اهل الله، هو حمل الایات و الاحادیث علی مفهوماتها الاصلیة من غیر صرف و تأویل، کما ذهب الیه محققواالاسلام و ائمة الحدیث لما شاهدوه من سیرة السابقین الاولین، و الائمة المعصومین سلام‌الله علیهم اجمعین، من عدم صرفها عن الظاهر، لکن مع تحقیق معانیها علی وجه لایستلزم التشبیه و النقص والتقصیر فی حق‌الله.

قال بعض الفضلاء المعتقد، اجراء الاخبار علی هیئاتها من غیر تأویل ولا تعطیل، فمراده من التأویل حمل الکلام علی غیر مفهومها الاصلی، و من‌التعطیل، التوقف، فی قبول ذلک المعنی، و اکثر اهل الدین علی ان ظواهر معانی القران والحدیث حق و صدق، و ان کانت لها مفهومات اخر فوق ماهو الظاهر، کما فی الحدیث المشهور: ان للقران ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً، کیف ولو لم یکن الایات و الاخبار محمولة علی ظواهرها و مفهوماتها الاولی کما زعمه اکثر الفلاسفة، لما کانت فایدة فی نزولها و ورودها علی الخلق کافة، بل کان نزولها موجباً لتحیر الخلق و ضلالهم، و هو ینافی الهدایة والرحمة والحکمة، فکیف یکون القران تبیانا لکل شیء و هدی و رحمة، و کیف یکون الرسل هادین المهدیین، و هم زادوا علی ما قالوا الغازاً و مجازات طول اعمارهم، فتعالی کلام رب‌العالمین، و حاشا احادیث نبیه اعلم العالمین عن ذلک، فلیس لمن بقی فی زوایا صدره ذرة من ایمان ان یعتقد فی کلام‌الله و کلام رسوله ان یکون ظاهره کفراً.[1]

الحوادث الابداعیه ـ منظور از حوادث ابداعی سلسلهٔ عقول و نفوس و افلاک است که بخش اول مجرد از زمان و مکان می‌باشد و بخش دوم مقترن به مکان و زمان.[2]

حواس خمس ـ فلاسفه و اهل نظر برای انسان دو نوع حواس قایل‌اند که اساس و پایهٔ تمام معارف و معلومات بشری می‌باشند یکی حواس ظاهری و دیگری حواس باطنی که حواس ظاهره به‌واسطه تأثرات عضوی بنابر عقیدهٔ فلاسفه طبیعی و یا بواسطهٔ تصرف نفس بنابر عقیده فلاسفه الهی و بالأخره انسان به‌واسطهٔ حواس ظاهره اشیاء را دریافته و تحویل به حواس باطنی داده و در آن‌جا بعد از طی مراحل و منازل خاصی به صورت معلومات و قواعد کلی در می‌آید.

حواس پنجگانه ظاهری عبارت‌اند از (لامسه ـ ذایقه ـ شامه ـ سامعه ـ باصره) که هر یک دارای عضو مخصوصند که هر عضوی مخصوص به نحوهٔ ادراکی بوده و امور خاصی را درمی‌یابد چنان‌که باصره الوان و سامعه اصوات و شامه بوی‌ها و ذایقه چشایی‌ها را ادراک می‌کنند.

و حواس پنجگانه باطنی عبارت‌اند از حس مشترک، خیال، حافظه، واهمه و مفکره یا عاقله که هر یک در محل خود بیان شده و می‌شود.

در میان فلاسفه قدیم نیز بعضی غیر از

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۹۲ـ۹۳.

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۳۲.

حواس پنجگانه مشهور قایل‌اند و گفته‌اند که حاسهٔ دیگری نیز ممکن است باشد لکن اغلب این نظر را مردود دانسته و گویند حواس منحصراً همین پنج حس‌اند.

البته در این‌که بعضی از حواس مانند لامسه منحل به چند حس فرعی می‌شوند بحثی نیست و زیادی از فلاسفه آن را قبول دارند.

بعضی از فلاسفه مانند صدرا گویند افلاک و کواکب نیز دارای حواس ظاهری و باطنی و قوای مدرکه‌اند و گویند چون وجود و فیض از اعلی به‌اسفل می‌رسد و آن‌چه در معلولات سافله و موجودات زیرین هست نمونه‌ای است از آن‌چه در مبادی بالاتر هست به‌نحو اعلی و اکمل.[1]

ملاصدرا برای هر یک از حواس ظاهری و باطنی حکمتی برشمرده است و گوید این حواس ظاهر و به‌طورکلی قوت‌ها در حیوانات به‌خاطر محافظت از ابدان آن‌ها است برحسب کمال شخصی یا نوعی آن‌ها یعنی محافظت از تلف‌شدن زیرا همه حیوانات برای تأمین منافع انسان می‌باشند.[2]

اما وجود این قوت‌ها در انسان علاوه بر محافظت بخش حیوانی آن در سهم حیوانی انسان به‌واسطهٔ این قوت‌ها می‌تواند برای نیل به خیرات حقیقی و کمال و سعادت بهره‌مند شود، سعادت اخروی، پس عنایت الهی در جبلت حیوان داعیهٔ گرسنگی و عطش قرار داد برای این‌که او را به خوردن و آشامیدن جلب کند تا ساعت به ساعت بدل مایتحلل بوجود آید تا جانشین چیزهایی شود که دائماً از بدن تحلیل می‌رود.

ملاصدرا گوید خداوند برای حیوان قوای ادراکی دیگری آفرید که اشرف از قوای تحریکی است که به‌وسیله آن‌ها ملایم را از منافر نافع را از زیان‌آور امتیاز دهد و این قوت‌های ادراکی تقسیم شده است به قوای ظاهری و باطنی سپس یکایک حواس ظاهره را با فواید و کارشان یادآوری کرده و می‌پردازد به قوای باطنی.

حکمة ربانیة

الحکمة فی وجود هذه القوی

من لدن الطفها الی اکدرها.

اما فی‌الحیوان بما هو حیوان، فللمحافظة علی الابدان بحسب کمالها الشخصی والنوعی من‌الهلاک والتلف، لانها لمنافع الانسان من الحمل والرکوب والزینة، لقوله تعالی: والخیل والبغال والحمیر لترکبوها و زینة.

و اما فی الانسان فهذه المحافظة بحصة الحیوان، مع ما یتوسل بها الشخص الی اکتساب الخیر الحقیقی والکمال الابدی والسعادة الاخرویة فی‌الدار الحیوانیة، فالعنایة الالهیة جعلت فی جبلة الحیوانات داعیة الجوع والعطش، کیلا تدعو نفوسها الی الاکل والشرب، لیخلف بدلا عما یتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم التحلل والذوبان، لاجل استیلاء الحرارة الغریزیة علیه، الحاصلة فیه من نارالطبیعة الکامنة فی مرکبات هذا العالم، شأنها النضج والتحلیل، کمثال نارا لجحیم فی قوله تعالی: کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها و جعلت لنفوسها ایضاً الشهوة والغضب، والراحة والتعب، و الآلام

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۰۰ به بعد و اسفار ج ۱، سفر ۳، ص ۴۱۷.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۵۰۴ـ۵۰۷.

و الاوجاع عند الافات العارضة لابدانها و غير ذلک، لتحرض النفوس على حفظ الابدان من‌الافات، و ادامتها مدة من الاوقات الى اجل معلوم.[1]

فصل
فی‌الحواس الظاهرة والباطنة.

ثم خلق‌الله للحيوان ايضاً قوى اخرى ادراکية و هى اشرف من التحريکية، لانها اشد نفسانية منها، ليميز الملايم عن المنافر، والنافع عن الضار، فيطلب احدهما بالشهوة والاخر بالغضب، عناية من‌الله على عباده للحيوة الدنيا، التى هى طريق الاخرة، و هى منقسمة الى ظاهرة مشهورة، و باطنة مستورة، اما الظاهر فهى خمس: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، والاخيران الطف هذه الحواس، کاد ان يکون مدرکاتها خارجة عن عالم المادة والحرکة، والکلام فى ان ايهما اشرف طويل، و حاجة الحيوان الى الحواس من جهة الحرکة لتحصيل الغذاء، و لهذا يکون الحرکة فى الحيوان اشرف من الادراک، شرف الغاية على ذى الغاية، و اما الانسان فحاجته اليها لاجل العلوم العقلية المنتزعة من‌الحسيات، و لهذا قيل: من فقد حساً فقد علما، فالادراک فى‌الانسان اشرف من‌الحرکة، لانه غايتها.

فانظر الى ترتيب حکمةالله فى خلق الحواس الخمس التى هى الة الادراک، فاولها حاسة اللمس، و انما خلقت لک حتى اذا مستک نار محرقة او سيف جارح، تحس به وتهرب منه، و هذا اول حس يخلق للحيوان، ولا يتصور حيوان الا و له قوة اللمس، لانه لو لم يحس اصلا فليس بحيوان، و انقص درجات الحس ان يحس بمايلاصقه و يماسه، فان‌الاحساس بما يبعد منه احساس، اتم لا محالة، والجامع للاتم جامع للانقص کما برهن عليه، و يظهر من قاعدة الامکان الاشرف، فهذا الحس موجود لکل حيوان، لان ترکيبه من عناصر ذوات اوايل الکيفيات الملموسة، و قوام الشىء من جنس ما يدرک منه، حتى الدود التى فى الطين و تسمى بالخراطين، فانها اذا غرز فيها ابرة انقبضت للهرب لاکالنبات، فانه اذا قطع لا ينقبض، اذا لا يحس بالقطع، و ان کان للنبات بل الجماد ادراک على نمط اخر يعرفه المکاشفون، و يحجب عنه المترسمون، الا انک لولم يخلق لک الا هذا الحس لکنت ناقصاً کالدود، لا تقدر على طلب الغذاء من مکان يبعد عنک، فافتقرت الى حس اخر تدرک به ما بعد عنک، فخلق لک الشم، الا انک تدرک الرائحة ولا تدرى من اى ناحية جائت، فتحتاج الى ان تطوف کثيراً من‌الجوانب، فر بما تعثر على الغذاء الذى شممت رايحته و ربما لم تعثر، فتکون فى غاية النقصان لولم يخلق فيک الا هذا، فخلق لک البصر لتدرک به ما بعد عنک، و تدرک جهته فتقصد تلک الجهة بعينها، الا انه لو لم يخلق لک الا هذا لکنت ناقصا، اذا لا تدرک بهذا ماوراء الجدران و الحجب و فى الظلمة، و قد لا ينکشف الا بعد قرب العدو والمهروب عنه، فتعجز حينئذ عن‌الهرب، فخلق لک السمع حتى تدرک به‌الاصواب من وراء الجدران، و فى الليالى المظلمة عند جريان.

ملاصدرا گويد: از قاعده امکان اشرف ظاهر و معلوم مى‌شود که اين حسّ (لامسه) براى هر حيوانى موجود است حتى در کرم‌ها يعنى کرم‌هاى خاکى که نام آن‌ها خراطين است به‌دليل

۱ـ مفاتيح‌الغيب، صص ۵۰۴ ـ ۵۰۷ و اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.

این‌که اگر سوزنی به بدن آن‌ها فرو برود جمع می‌شوند برخلاف نباتات هرچند برای نباتات و بلکه جمادات هم نوعی از ادراک است که اهل کشف از آن اطلاع دارند ملاصدرا می‌گوید: اگر برای تو که انسانی بجز حسّ لامسه حسّی دیگر نمی‌بود مانند کرم موجود ناقص بودی نمی‌توانستی در جست‌وجوی غذا باشی و از مکانی به مکانی دور بروی پس نیاز به حسّ دیگری داری که بتوانی به‌وسیلهٔ آن آن‌چه از تو دور است به‌دست آری بنابراین برای تو قوه شامه را آفرید که به‌وسیلهٔ آن بوی‌ها را درک می‌کنی لکن جهت آن‌ها را درنمی‌یابی پس برای تو بصر و چشم را آفرید.

برای این‌که به‌وسیله چشم اموری که دور از تو است ادراک کنی و جهت آن‌ها را هم دریابی و برای به‌دست آوردن آن بدان سوی حرکت کنی باز هم اگر تنها حواست همین بود باز هم ناقص می‌بودی زیرا مثلاً پشت دیوار و یا مانع را نمی‌توانستی ادراک کنی پس خداوند برای تو گوش آفرید که صداها را درک کنی و سپس گوید قدرت سخن گفتن را در تو آفرید و حسّ چشایی را در تو آفرید و حسّ مشترک را در تو آفرید و بالأخره گوید خداوند قوای حافظه، متصرفه و عاقله را در تو آفرید. ملاصدرا به‌طور تفصیل قوای باطنه و محل و عملیات و فواید آن‌ها را برشمرده است.

الحرکات، ولانک لاتدرک بالبصر الاشیئاً حاضراً، و اما الغایب فلا یمکنک معرفته الا بکلام ینتظم من حروف و اصوات تدرک بحس السمع، فاشتدت الیه حاجتک، فخلق لک ذلک، و میزت بفهم الکلام عن سائر الحیوانات، و کل ذلک ما کان یغنیک لولم یخلق فیک حس الذوق، انه قد یصل الغذاء، فلا تدرک انه موافق لک او مخالف، فتأکله فتهلک، کالشجرة تصب فی اصلها کل مایع، ولا ذوق لها فیجتذبه، و ربما یکون ذلک سبب جفافها، ثم کل ذلک لا یکفیک لولم یخلق فیک ادراک اخر تسمی حسا مشترکا، موضعه مقدم الدماغ، اذیتأدی الیه مثل هذه المحسوسات الخمس و یجتمع فیه، و لولاه و ما بعده من الحافظة والواهمة والمتصرفة والذاکرة لطال الامر علیک، و هذا کله یشارکک فیه الحیوانات، فلولم یکن فیک الا هذا، لکنت ناقصاً کالبهیمة، لعدم ادراکک عواقب الامور کبواقی الحیوانات، فمیزک و اکرمک و فضلک علی کثیر من خلقه تفضیلا بقوة اخری هی اشرف من الکل، هو العقل الذی یدرک منافع کل شیء و مضاره بحسب الحال والمال جمیعا، والله ولی الافضال.

و هی خمسة، لکنها ثلاثة اقسام: مدرک و حافظ و متصرف، والقسم الاول اما مدرک للصور، و اما مدرک للمعانی، و کذا الثانی فمدرک الصور یسمی بالحس المشترک و نبطاسیا فی لغة الیونان، ای لوح النفس، و هی قوة متعلقة بالتجویف الاول من الدماغ، و لو لاها ما یمکن الحکم لنا بالمحسوسات المختلفة دفعة، ولا امکنت مشاهدة النقطة الجوالة لسرعة دایرة، والقطرة النازلة خطاً مستقیماً، فهذا احد الدلائل علی وجودها، لان المشاهدة بالبصر لیست الا للمقابل، و ما قابل منهما الانقطة و قطرة، و حافظها قوة یسمی بالخیال، والمصورة تعلقها باخرالتجویف الاول، یجتمع عندها مثل المحسوسات، و ان غابت موادها عن الحواس غیبة طویلة، فهی خزانة المحسوسات، و لها خطب عظیم، و لنا فی تجردها عن هذا العالم

برهان عرشی، و قیل فی تغایر هاتین القوتین: ان قوة القبول غیر قوة الحفظ، فرب قابل غیر حافظ، ولان القبول انفعال، والحفظ فعل، فهما متغایرتان، و منه الوهم الرئیس للقوی الادراکیة للحیوان، کالشوقیة للقوی التحریکیة له، و اخص مواضعه اخر التجویف الاوسط من الدماغ، و منه القوة الذاکرة و المسترجعة، و هی قوة فی اخر تجاویف الدماغ، یحفظ ما یدرکه الوهم او بدعته، نسبتها الیه نسبة المصورة الی الحس المشترک، و نسبة هاتین الی عالم النفس، کنسبة القلم واللوح الی عالم الانسان الکبیر، و اما المتصرف فله ترکیب الصور بعضها ببعض، او ترکیب المعانی کذلک، او ترکیب احد القبلین بالاخر، و له الفعل و الادراک، الفعل له بذاته، والادراک لمستعمله الذی هو تمام، فاندفع اشکال صاحب التفسیر الکبیر، فان المتصرف لابد له من ادراک، فیزید به عدد الحواس الباطنیة عن الخمس.

و اعلم ایضاً ان وحدة الذاکرة اعتباریة، لترکب الذکر من فعل قوتین، ادراک لاحق، و حفظ سابق، و کذا المسترجعة لترکب فعل الاسترجاع من ادراک و حفظ و تصرف بالمراجعة الی الخزانة فی تفتیش، فلا یزید عدد الباطنیات علی الخمس کماظنه هذا الفاضل، و هذه القوة متخیلة فی‌الحسیات و متفکرة عند استعمال العقل ایاها فی‌العقلیات، و موضعها فی‌التجویف الاوسط عندالدودة، و لکن من هذه القوی الة من روح دماغی مختص بها، و هو جرم حار لطیف نورانی حادث عن الاخلاط الاربعة، کما البدن عن کدرها، شبیه فی‌الصفاء واللطافة بالفلک الخالی عن التضاد، الکائن فوق العناصر القابلة للفساد والافساد، و لذا یحمل القوی المدرکة والمحرکة کالفلک یقبل اثار العقول و النفوس و انما یهدی الناس الی اختصاص کل قوة بالة معینة، اختلالها عند تطرق الافة الیها، والدلیل علی تغایرها و تعددها بقاء بعض دون اخری.[1]

حیاء ـ حیا عبارت از صفت انفعالی است که عارض بر انسان می‌شود درموقع عروض حیا نفوس منقبض می‌شود و از انجام کاری که احتمال می‌دهد قبیح است از ترس مذمت و سرزنش مردم خودداری می‌کند. هرچند فی‌نفسه کاری زشت هم نباشد. حیا در انسان از صفات پسندیده است و آن حد فاصل بین وقاحت است که جرأت بر قبایح است و خجالت که عبارت از قصور نفس است و آن مشتق از حیات است زیرا حیا عبارت از انکسار قوت حیوانی است که او را از انجام افعال حیوانی مانع می‌شود. گفته می‌شود «حَسّی الرجل» در موقعی که نفسش شکسته شود و باید توجه داشت که حیا و اوصافی مانند آن از جمله صفات کمال نمی‌باشند.[2]

الحیاء وکیفیّة نسبته إلی الله تعالی

«الحیاء» صفة انفعالیة تعتري الإنسان تنقبض معها النفس عن ظهور ما یشبه القبیح عند طائفة مخافة أن یعاب به ویذمّ ـ و إن لم یکن قبیحاً في نفسه ـ و هو من الصفات المحمودة في الإنسان لتوسّطه بین طرفین مذمومین ـ و هما الوقاحة التي هي الجرأة علی القبائح، والخَجل الذي هو قصور النفس و انحصارها عن الفعل الحسن ـ.

و اشتقاقه من «الحیاة» لأنّه انکسار للقوّة

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۵۰۴، ۵۰۷.
۲ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۱۹۹ ـ ۲۰۰.

الحیوانیّة، فیمنعها عن أفعالها، فیقال «حیی‌الرجل» أی: انکسرت نفسه، کما یقال: «حشی الحیوان و نسی» إذا اعتلّت حَشاه و نَساه.

حیات ـ حیوات یعنی زندگی و حی یعنی زنده و حیوان یعنی موجود زنده و ذوحیوات.

حیات هر موجودی به‌طور عام عبارت از منشأیّت آثار آن موجود است.

هر یک از موجودات عالم بر حسب تباین و تباعد از هم مشخص و متمیزانـد به آثار و خواص جداگانه‌ای که مخصوص به آن‌ها است که مادام که آن آثار وجودی بر آن‌ها مترتب باشد ذوحیاتند لکن حیات به معنی خاص خود معنی دیگری دارد که صدرا در بیان آن گوید.

حیات در حق موجودات این جهان تمام و تکمیل می‌گردد به‌واسطه ادراک و ادراک در حق اکثر از حیوانات عبارت از احساس است و در جای دیگر گوید:

حیات در حق ما تمام و تکمیل می‌گردد به واسطه ادراک که آن احساس است و فعل که آن تحریک منبعث از دو قوت مختلف است و در مورد ذات حق گوید «فالحی هو الدراک الفعال».

و بالجمله فعل و ادراک منبعث از دو قوت‌اند که یکی مدرکه و دیگری محرکه است و موجودی که ادراکش اشرف از احساس است مانند عقول و نحوه فعل او ارفع از مباشرت تحریک است مانند مبدعات اولی است به اسم حیات و هرگاه نفسی که مبدأ ادراک است به‌عینه مبدأ فعل باشد بدون تغایر به‌نحوی‌که ادراک او فعل و ابداع او باشد احق به اسم حیات است زیرا چنین موجودی مبرا از ترکیب است.

و بالجمله چون علم او مبدأ وجود است حی است و چون علمش زاید بر ذاتش نیست و در فعلش نیازی به آلات ندارد و بلکه بذاته می‌داند و تعقل می‌کند پس ذات او عبارت از حیات او است.

پس معلوم شد که حیات هر موجودی عبارت از نحوهٔ وجود آن است زیرا حیات عبارت از بودن شیء است به‌نحوی‌که صادر شود از او افعالی، نحوهٔ افعالی‌که صادر از احیا می‌شود.

و این نوع حیات ساری در تمام موجودات است و تمام اجسام اعم از بسایط و مرکبات را حیاتی است و نفسی است زیرا مصور هیولی ناچار باید امری عقلی باشد و افاضه امور عقلیه نباشد مگر به‌واسطه‌ای که آن واسطه نفس باشد زیرا تمام اجرام سیال و متحرک با صور و طبایع خود در آن‌ها امری است مستمر که آن جوهر نفسانی است.[1]

واعلم ان حیوة کل حی انما هی نحو وجوده، اذالحیوة هی کون الشیء بحیث یصدر عنه الافعال الصادرة عن‌الاحیاء من آثارالعلم والقدرة، لکن من‌الاشیاء الحیة ما یجب فیه ان یسبق هذا الکون کون آخر و منها ما لیس یجب فیه ان یسبقه کون آخر.

فالقسم الاول کالاجسام الحیة، فان کونها ذات حیوة انما یطرء علیها بعد کون آخر له یسبق هذا الکون الحیوانی، لان هذه الاجسام لو کان وجودها فی نفسها هو بعینه کونها بحیث یصدر عنها افعال الحیوة لکان کل جسم حیاً، و ان لم یکن کذلک ـ بل طرء علیها هذا الوجود لالانها اجسام، بل لامر آخر تخصصت به فهوالمطلوب

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۵ ـ ۳۰ و مبدأ و معاد، ص ۱۷۴.

و لیس لک ان تقول: ان هذا الکون (ای کون الشیء بحیث یصدر عنه فعل الحیوة) هوالذی یقوم الجسم لانا نقول: ان الذی ذکرت انما یصح و یتصور فی الجسم بالمعنی الذی هو باعتباره جنس، لا بالمعنی الذی هو باعتباره مادة، و کلامنا فی‌الثانی ای فی مهیة الجسم مجردة عن الزوائد، فان الوجود المختص بمهیة الجسم لا تعلق له بالکون الحیوانی، فهذا الکون امر زائد علی وجود الجسم بما هو جسم.

و اما القسم الثانی فهو فیما یخرج عن الاجسام، فان ما لیس بجسم لا یمتنع فیه ان یکون وجوده بعینه هو کونه بالصفة المذکورة، بل یوجب فی اکثر ما لیس بجسم ان یکون وجوده هذا الوجود، فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها ای کون وجودها بعینه هو حیوتها، و ذلک لعدم ترکبها من مادة و صورة، لان وجودها وجود صوری لایتعلق بامر بالقوة، فالحیوة فیها لیست ما یکون الشیء حیاً، بل نفس حیاته اذ من المحال ان یصیر الشیء بهذا الوجود ذاهذا الوجود. فیلزم توقف الشیء علی‌نفسه.

تنبیه: و اما الذی ذکره نصیرالمحققین (قدس‌سره) فی رسالة «مسئلة العلم» بقوله: «المستند فی اثبات الحیوة هوأن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الاشرف من طرفی النقیض، و لما وصفوه بالعلم والقدرة و وجدوا کل مالا حیوة له ممتنع الاتصاف بهما و صفوه بها لاسیما و هی اشرف من الموت الذی هو ضدها» (انتهی) فهولا یخلوعن خلل و قصور، فان المستند الذی ذکره فی غایة الضعف اذ لیس کلما هو اشرف من طرفی النقیض[1] علی مقابله مما یصح اثباته له، فان الصلابة اشرف من الرخاوة، والحرکة اشرف من السکون، والکرویة اشرف الاشکال، بل الشرط فی اتصافه بالامر الکمالی الذی هو اشرف من نقیضه ان یکون ذلک الامر من‌العوارض الذاتیة للموجود بماهو موجود، والافیستحیل اتضافه به. فالحکیم الالهی الباحث عن صفاته لا بدله فی اثبات صفة الحیاة له ان یحصّل اولا معنی الحیوة علی وجه یصح ان یکون عارضا لمطلق الوجود کما لاله، ولا یستدعی عروضها لشیء علی ذلک الوجه ان یکون له استعداد خاص او تخصص بنوع من انواع الموجود المطلق.

در مفاتیح‌الغیب آمده است که حیات در حیوانات تابع مزاج است که لازمهٔ آن حسّ و حرکت است لکن حیات دربارهٔ خداوند متعال عبارت از صفتی است که به‌خاطر آن صحیح است بر ذات که درّاک فعال باشد و ادراک و فعل تابع وجودند و بلکه عین وجودند پس هر چیزی که وجودش اقوی و اشرف باشد ادراک او اتم و فعل او احکم خواهد بود و حیات او اشرف می‌باشد و حیات در پاره‌ای از موجودات ذاتی است و در پاره‌ای عرضی. پس حیات جسم به معنی مادهٔ حیوان عرضی است و به معنی این‌که نوعی از این نوع است ضروری و ذاتی است و حیات نفس حیوان ضروری ذاتی است یعنی مادام‌الذات و ضروری ازلی نیست.[2]

الحیوة، و هی حقیقة تابعة للمزاج فی‌الحیوانات اللحمیة، یلزمها الحس والحرکة و فی حقه تعالی عبارة عن صفة، لاجلها یصح علی الذات کونها دراکة فعالة، والادراک والفعل تابعان للوجود، بل هما عین الوجود، فکل ما وجود اقوی و اشرف فادراکه اتم، و فعله احکم، فحیوته

۱ـ اسفار، ج ۸، ص ۱۶۳ و ج ۶، ص ۴۰۳.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۲۷۱ ـ ۲۷۲.

اشرف، والحیوة فی بعض الاشیاء ذاتیة و فی بعضها عرضیة. فحیوة الجسم بالمعنی الذی هو مادة للحیوان عرضیة، و بالمعنی الذی هو نوع هذاالنوع ضروریة ذاتیة وکذا حیوة نفس الحیوان ضروریة ذاتیة، ای مادام الذات، و لیست ضروریة ازلیة، الفرق بین الضروریتین ثابت فی علم‌المیزان و یعلم من هذا ان معنی الحیوان غیر معنی‌الحی، لان الحیوة التی فی الحیوان نقیضها الموت، والحیوة التی بلاترکیب مادة و صورة نقیضها الجهل المطلق والعدم الصرف.

ملاصدرا در تفسیر سوره بقره گوید: حق این است که حیات از اموری که ویژهٔ قوهٔ حسّاسه باشد نیست یعنی قوهٔ حسّاسه‌ای که در حیوانات است یعنی تنها ویژه قوهٔ حسّاسه نیست و بلکه هر چیزی را حیاتی است ویژه خود که به‌واسطهٔ آن و به‌وسیلهٔ آن خدای را تسبیح و تقدیس می‌کند و در برابر آن مرگ است که عدم آن حیات است. ملاصدرا در این باب استناد به آیات قرآن مجید کرده است.[۱]

هذا ما ذکر ـ والحقّ إنّ الحیوة لیست مما تخصصة حقیقتها للقوّة الحسّاسة التي في هذه الحیوانات او مبدئها فقط ـ کما توهّم ـ بل لکلّ شيء حیوة تخصّه بها یسبّح‌الله و بمجّده، و بإزائها موت، هو عدم تلک الحیوة عنه کما قال تعالی: (وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰکِنْ لاَتَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ) [۴۴/۱۷] و ذلک لأنّ لکلّ شيء وجوداً یخصّه به ینفعل عمّا فوقه و یفعل فیما دونه، و هذا الانفعال والفعل في هذه الحیوانات هوالإحساس والتحریک، و في الإنسان هما التعقّل والرویّة، و في النباتات هما التغذّي والتولید؛ و هکذا القیاس فیما علا و ما سفل حتی یرجع في إحدی الحاشیتین الفِعْلُ إلی الانفعال کما في الهیولی، و في الأُخری بالعکس لأنّه محّض الوجود والفعلیّة.

ملاصدرا گوید حیات دو قسم است حیات اول و حیات دوم. به‌استناد (ثم یحییکم الحیاة الدنیا ثم الیه ترجعون) و گوید حیات دوم در این دنیا است.

حیثیات ـ دلیل و برهان حیثیات یکی از براهینی است که به منظور ابطال تسلسل اقامه کرده‌اند ← برهان.

حیثیات‌انتزاعیه
حیثیات‌انضمامیه
حیثیات‌تعلیلیه
حیثیات‌تقییدیه

هرگاه در احکام و قضایا و محمولات موضوع حکم «من حیث انه منضم الیه امر آخر» در خارج، موضوع حکم باشد، حیثیت انضمامی است و هرگاه موضوع حکمی «من حیث انه منتزع منه امر آخر» موضوع حکم باشد حیثیت انتزاعی است و بنابراین حیثیت انضمامی مقابل حیثیت انتزاعی است.

صدرا گوید مطلق حیثیات یا تقییدی اند و یا تعلیلی قسم اول آن است که حیثیت و تحیث مانند جزء موضوع باشد مانند ناطق برای انسان و دوم آن است که تحیث خارج از ذات موضوع باشد مانند کون الشيء علت و معلول که علیت و معلولیت خارج از ذات است و اگرچه تقید و تحیث داخل اند به‌شرط آن‌که مأخوذ باشند به نحو آن‌که آن‌ها تقید و تحیث‌اند نه بر نحو آن‌که آن‌ها قیداند.

اختلاف حیثیات تعلیلیه موجب کثرت در نفس موضوع نمی‌گردد بلکه موجب تکثر در «ما خرج عنه‌الموضوع» است و اختلاف حیثیات

۱ـ تفسیر سوره بقره، ج ۲، ص ۲۵۶.

تقییدیه مقتضی تکثر در موضوعات است یعنی تکثر در ذات موضوع است.

و در موردی که تکثر حیثیات موجب تکثر موضوعات یعنی موجب تکثر در ذات موضوعات است نیز بر دو قسم است یکی آنکه حیثیات مختلفه بالذات متغایرند فی نفسه ولکن غیرمتقابل‌اند. به یکی از انحا و اقسام تقابل اربعه مگر بالعرض مانند شکل و مقدار و لون و طعم و رایحه و حرارت و حرکت و غیره از انواع مقولات عرضی که آن‌ها حیثیات مختلفه اجسام‌اند و تقابل آن‌ها تقابل بالعرض است و قسمی دیگر حیثیات متقابله بالذات‌اند به نوعی از تقابل مانند سواد و بیاض و علم و جهل.

و بالجمله هرگاه مقصود از تحیث عدم تحیث در موضوعیت حکم باشد و از تقید عدم قید در موضوعیت حکم باشد و این‌که موضوع به اطلاقه موضوع حکم باشد این نوع حیثیت حیثیت اطلاقیه است.

مثال «ماهیت من حیث هی لاموجودة ولا معدومة»

و یا مقصود از تحیث آن باشد که حیثیت جزء موضوع باشد من حیث هو موضوع مثل آن‌که گفته شود جسم از حیث آن‌که مسطح است ابیض است و از جهت آن‌که ابیض است مرئی است که حیثیت تقییدیهٔ انضمامیه است.

و هرگاه مقصود از تحیث تعلیل حکم باشد مثل آن‌که گفته شود انسان از حیث آن‌که مدرک امور غریبه است متعجب است و یا از جهت آن‌که متعجب است ضاحک است که حیثیت تعلیلیه است.

پس حیثیت تعلیله خارج است زیرا علت آن خارج است و مراد علت وجود است نه علت قوام و علیت و معلولیت امری است که منتزع ازذوات می‌شوند.[1]

حیوان برزخی ـ مراد انسان و حیوان نفسی است ← حشر و ابدان اخروی.[2]

۱ـ اسفار، ج ۲، صص ۳، ۷ و ج ۲، ص ۲۹۰ و ج ۶، ص ۱۳۱ و ج ۷، صص ۲۰۰ـ ۲۰۱.

۲ـ رسالهٔ عرشیه، ضمیمه مشاعر، ص ۱۳۶

خ

خارج ـ کلمهٔ خارج در فلسفه مقابل ذهن است چنان‌که گویند وجود خارجی و وجود ذهنی و آن دو را در مقابل یکدیگر ذکر کنند. ← وجود ذهنی.[1]

خاطر ـ خطور به معنی واضح و روشن شدن امور است در ذکر و «خطرت الحوادث» یعنی پدید آمد و آشکار شد «خطر الامر بباله و علی باله و فی باله» یعنی آن را یاد آورد بعد از نسیان و «خاطر» یعنی در معرض خطر و حوادث واقع شد و معانی دیگر که در محل خود بیان شده است.

صدرا گوید خطور عبارت از حرکت نفس است برای تحصیل دلیل و درحقیقت عبارت از خطور به‌بال و حضور نزد نفس است الا آن‌که چون نفس محل آن معنی است که خاطر به‌بال است نفس را خاطر گفته‌اند از باب نام‌گذاری محال به‌اسم حال.[2]

خاطر قلب ـ هرگاه قلب از استیلای شیاطین سالم و درامان باشد و به مشاهده ملکوت مهذب شده باشد و از هوا و هوس و خصال ذمیمه خود را برهانیده باشد صاحب خاطر قلب است و علامت آن این‌که بر قلب و نفس و جوارح ضد آن ظهور نمی‌کند خواطر چند نوع‌اند:

خاطر ملکی

خاطر شیطانی

خاطر النفس[3]

خبر ـ خبر به‌ضم خا عبارت از معرفتی است که به‌طریق تجربه و تفتیش به آن توان رسید «هو معرفة یتوصل الیها بـه‌طریق التجربة والتفتیس.»[4]

خجل ـ خجل به‌معنی اضطرابی است که منشأ آن شرم و حیا است و آن از کیفیات نفسانی است که از تبعات و عوارض آن حرکت روح است به داخل و خارج و مرکب است از فزغ و فرح یعنی هم حالات فرح در خجول هویدا شود و هم عوارض فزغ.[5]

خزائن ـ خزائن‌الله در سخنان صدرا به معنای حقایق کلیهٔ عقلیه به کار برده شده است که در مرتبت جمعی واجد تمام صور موجودات کائنهٔ در عالم‌اند.

و مراد از خزاین غیب عالم عقول و قضای الهی است «وتلک الجواهر الغیبیه» خزاین غیب

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۰، ۳۵.

۲ـ همان، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۵۱۶.

۳ـ کسرالاصنام، ص ۷۴.

۴ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۱.

۵ـ اسفار، ج ۴، ص ۱۵۰.

حق‌اند.[1]

خشونت ـ خشونت و صلابت اولین از کیفیات محسوسه ملموسه‌اند و از کیفیات استعدادیه‌اند.[2]

خطابات قرآن ـ اوامر و نواهی قرآن. ملاصدرا می‌گوید خطابات قرآن کریم را تنها احباءالله می‌دانند و اصولاً ویژه آن‌ها و متألههان است و نه مربوط به بیگانگان و آنان که از خدا بیگانه‌اند و یا روح انکار دارند.[3]

خفیف ـ خفت و ثقل از کیفیات محسوسه ملموسه‌اند و حفیف در برابر ثقیل نیز از کیفیات است.

ثقل عبارت از قوت طبیعی است که به‌وسیله آن جسم متحرک می‌شود بالطبع به‌سوی وسط و خفت عبارت از قوهٔ طبیعیه‌ای است که جسم به‌وسیلهٔ آن بالطبع از وسط حرکت می‌کند و منظور از وسط نفس مرکز نیست بلکه محلی که مرکز ثقل آن منطبق باشد با مرکز عالم هنگامی‌که در آن موضع باشد و مرکز ثقل عبارت از نقطه‌ای است که ثقل را در همهٔ جوانب متعادل می‌کند یعنی ثقل هر طرف مساوی با ثقل آن طرف خواهد بود.[4]

خلأ ـ خلأ یعنی خالی در مقابل ملأ یعنی پر. این مسأله نیز یکی از مسائل مهم مورد بحث و توجه فلاسفه است که هم از لحاظ ماهوی وهم وجودی مورد نظر و دقت آن‌ها قرار گرفته است. از لحاظ ماهوی بعضی گفته‌اند خلأ عبارت از بعد موهوم است ممتد در جهات و صالح برای آن که چیزی شاغل آن شود و فواصل میان اجسام را خلأ می‌دانند.

صدرا بعد از بیان آرا و عقاید و دلایل قایلین به خلأ خود منکر خلأ بوده و گوید: تمام جهان ملأ است و محال است که خلأ موجود باشد و دلایل و براهینی چند ایراد کرده است.

کسانی‌که قایل به خلأ هستند ناچار قایل به تعدد عوالم جسمانی‌اند و کسانی‌که منکر وجود خلأ هستند فروعی بر آن مترتب کرده‌اند که یکی از آن فروع موجود نبودن دو عالم جسمانی است.

بعضی وجود خلأ را در داخل عالم جسمانی ممکن می‌دانند ولکن گویند خارج از محیط دائرهٔ فلک‌الافلاک ممکن نیست خلائی باشد ← مکان.[5]

خلافت ـ اصطلاح خلافت و خلیفه در معنی فلسفی و ذوقی مأخوذ از قرآن مجید است و آن مقام انسان کامل است آدم ابوالبشر از جنس آدمیان نخستین خلیفهٔ خدا بر روی زمین بود یا خلیفه کسانی که ساکن زمین بودند.[6]

و نظیر ذلک في الطبیعة: إن النفس متوسطة بین العقل والطبیعة، و هي متوسطة، بینهاوبین الروح البخاري، المتوسط بین‌القوی الطبیعیّة و بین‌الأعصاب والغضاریف و هي بینها و بین الأعضاء والأمشاج.

والمراد هیهنا آدم (ع) لأنّه خلیفةالله في أرضه، او خلیفة من سکن الأرض قبله، اوهو و ذریتّه، لأنّهم یخلفون من قبلهم؛ و إفراد اللفظ إمّا للاستغناء بذکره عن ذکر بنیه ـ کما استغني عن ذکر أبي القبیلة عن ذکرهم في قولهم: «مضرٌ و

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۲.
۲ـ اسفار، ج ۴، ص ۸۴.
۳ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۱.
۴ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۷۷.
۵ـ همان. ج ۴، صص ۳۴، ۴۸.
۶ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۳۰۱.

هاشمٌ»؛ او على تأويل من يخلف، او خلفا يخلف.

و أما خليفته في‌العالم كلّه فهو محمّد (ص) عند بلوغه إلى المقام المحمود، موقعى كه خداوند به ملايكه خبر مى‌دهد كه من بر آن شده‌ام كه خليفه‌اى در روى زمين قرار بدهم. ملائكه اعتراض كرده و ايجاد شبهه نمودند كه آيا بارالها مى‌خواهى كسى را بيافرينى و خليفهٔ روى زمين گردانى كه خون ريزد و فساد انگيزد خداوند در پاسخ آن‌ها فرمودند كه من آن مى‌دانم كه شما نمى‌دانيد و اين امر خود دلالت دارد كه انسان اشرف از ملايكه است.[1]

فهذا هوالجواب الربّاني عن شبهة الملائكة المستفاد من قوله تعالى: (إِنِّي أَعْلَمُ مَالَاتَعْلَمُونَ) إشارة إلى ذلك النور المشار إليه و من قوله: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّها) إشارة إلى صفتي الغضب والشهوة الموجبتين لعجزه و قصوره المستدعيتين عندوقاية شرّهما لعبوره و هما اللذان جعلهما الملائكةُ من أسباب حرمانه عن التكريم و الخلافة في قوله: (أَتَجْعَلُ فيهَا مَنْ يُفْسِدُ فيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ) اي مَن من شأنه هذين الأمرين بمقتضى تينک الصفتين ـ و قد جعلهما الله من أسباب الإنابة إليه والرجوع إلى دار الكرامة.

و اعلم إن شبهة الملائكة (عليهم السلام) في باب خلافة الإنسان حيث قالو (وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ) قريب المأخذ من شبهة الشيطان اللعين في باب مسجوديّه حيث قال (خَلَقْتَنِى مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِين) [۱۲/۷] إلاّ إنّهم ذكروها استكشافاً واستعلاماً، و ذكرها اللعين استكباراً و افتخاراً و استبداداً بالرأي والقياس في مقابلة النصّ.

و بالجملة فضيلة الإنسان على الملائكة والجانّ ليس من جهة الصورة كما تصوّره الملائكة، ولامن جهة المادّة كما توهّمه الشيطان؛ بل من جهة الغاية والعاقبة كما أُشيراليه بقوله: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي) [۸۹/۲۷ ـ ۲۸].

خليفه كسى است كه جانشين غير خود باشد و به‌خاطر مناسبتى نايب او گردد. مناسبت تامه‌اى كه موجب استحقاق انسان براى جانشينى گردد والا وضع شىء در غير محل خواهد بود.

در اين‌كه چرا انسان استحقاق خلافت يافت بحث است بعضى گفته‌اند به‌خاطر تحمل تكليف و بعضى گويند انسان باوجود صوارف بسيار مانند شهوات و غضب و غيره باز هم عبادت خداوند و اطاعت از اوامر او مى‌كند. به‌هرحال منشأ خلافت انسان يا از جهت قرب و شرف اوست يا از جهت كمال و مناسبت است. ملاصدرا در اين باب توضيح كافى داده‌اند.[2]

و «الخليفة» من يخلف غيره وينوب عنه لأجل مناسبة تامّة يستحقّ بها للخلافة لا يوجد في غيره، و إلاّ لكان وضعاً للشيءِ في غير موضعه، و «الهاء» فيه للمبالغة.

❁ ❁ ❁

و قد تحيّرت العقول في أنّ استحقاقية آدم للخلافة الإلهية بماذا؟ فقيل: لتحمّله التكليف. و قيل: لطاعته مع وجودالصوارف البدنيّة كالشهوة والغضب عنها. و قيل لجامعيته بين صفات الملائكة و صفات البهائم (الحيوان ـ ن). و أسد

۱ـ تفسير ملاصدرا، ج ۲، ص ۳۱۳.
۲ـ همان، صص ۳۰۰ و ۳۱۵.

الاقوال کونه جامعاً لجمیع المظاهر الاسمائیة.

واعلم إن لله خلفاء في كلّ عالم و نشأة، ولخلفاء أيضاً خلفاء، و بهذا جرت سنّته ـ لالحاجة له إلى من ينوبه في فعله لتعاليه عن القصور في فعله، لكونه تمام كلّ حقيقتك، و كمال كلّ وجود؛ بل لقصور المستخلف عليه عنه قبول فيضه و تلقّي.

أقول: منشأ خلافة الإنسان إمّا من جهة القرب والشرف او من جهة الكمال والمناسبة، و إن كان مرجع هذين إلى أمر واحد فإنّ الأقرب إلى الله وجوداً يكون أكثر كمالاً و أشدّ مناسبة له من غيره، إلاّ إنّ المشهور إنّهما متغائران حيثيّة و اعتباراً.

فنقول: إن كان منشأها القرب فالوجه في تقرير الإشكال و تقرير الجواب كما سبق، و ذلک يناسب آراءَ الحكماء و اصولهم. و إن كان منشأها المناسبة والطاعة و عدم المعصية، فالوجه كما ذكره هذا القايل إشكالاً و جواباً و هذا يناسب أطوار الصوفيّة و أغراضهم، فإنّ مناط الخلافة الإلهيّة عند هؤلاء باستجماع الكمالات والاتّصاف بجميع أصناف صفات الملائكة والجانّ والحيوان، و عند الحكماء بالبرائة عن الشرور و النقائص من جهة العلم والعرفان.

خلع کالبد ـ رها کردن تن و سیر روح در عوالم ملکوت. ملاصدرا داستان خلع کالبد افلاطون را آورده و از قول او نقل می‌کند که گفته است: من خلع کالبد کردم و در عین حال دریافتم که من چه کسی هستم. و باید دانست که این خلع کالبد گاه به ارسطو نسبت داده شده است و گاه به افلاطون وگاه به هِرمِسُ الهرامِسَه. ملاصدرا قول غزالی را هم از مؤیّدات دانسته است که گوید موقعی که روح از بدن جدا شود قوت وهمیّه به‌توسط قوت نطقیه در آن حال هم محسوسات را درمی‌یابد و در هنگام مرگ و بعد از آن خود به مرگ خود آگاهی دارد و خود را در قبر درمی‌یابد و تمام آن‌چه را که در این دنیا مورد باورش بوده است درک می‌کند.[1]

کیفر و پاداش را درمی‌یابد، سپس به گفتار صاحب عوارف المعارف استناد کرده است که گفته است روح انسان از عالم خلق است و حامل قوت حسّ و حرکت است و پس از مرگ هم با همه حواس جدا می‌شود.

← نفس ناطقه و معاد و بعث و حشر.

خلق ـ خُلق به‌ضم خاء عبارت از ملکه‌ای است که به‌وسیله آن از نفس افعالی (نیکو) به‌سهولت صادر می‌شود بدون سابقهٔ رؤیت و فکر و خلق عبارت از قدرت بر افعال نیست زیرا نسبت قدرت به ضدین یکی است و نیز خلق عبارت از نفس فعل هم نیست زیرا خلق عبارت از بودن نفس است به‌حالی که صادر شود از او افعال و صناعات بدون رؤیت و فکر مانند کسی که می‌نویسد بدون این‌که رؤیت و فکر کند و نوازندهٔ سازی که بدون فکر و رؤیت تک‌تک نقرات را می‌نوازد و بالجمله خلق از ملکات است و چیزی است متوسط بین طبیعت و ارادهٔ فکری و بنابراین افعال خُلقیه ویژهٔ انسان است و از کمالات است زیرا هر حالی و ملکهٔ صفتی است وجودی و هر صفت وجودی از حیث این‌که صفت وجودی است کمال است اعم از این‌که در عرف فضیلت نامیده شود یا نه.[2] و حتی رذیلت نامیده شود لکن پاره‌ای از این

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۳۲۰.
۲ـ همان، سفر ۲، صص ۱۱۴ ـ ۱۱۵.

صفات از اموری است که موجب زوال کمالات دیگر می‌شود و بعضی از آن‌ها بدین‌سان نیست و بلکه موجب فزونی کمالات و شرافات نفوس می‌شود این‌ها را فضایل قوهٔ عاقله نامند، فضایلی که صرفاً برای قوهٔ عاقلهٔ انسانی است و اضداد آن‌ها رذایل‌اند یعنی رذایل قوهٔ عاقلهٔ انسانی هر رذیلتی برای نفوس انسانی مانند شره، فجور، تهوّر، جربزه و غیره می‌تواند برای پاره‌ای دیگر از نفوس فضیلت می‌باشد. یعنی برای نفوس پست سافله و مثلاً افراط در شهوت برای بهایم کمال است و برای انسان رذیلت است.

حکمت به معنی ادراک کلیات و عقلیات ثانیه‌الوجود برای انسان کمال است و هر اندازه فزون‌تر کمال آن افضل و اما ملکات دیگر هر یک دارای دو طرف افراط و تفریط‌اند و حد متوسط بین آن دو فضیلت در حد متوسط بین آن‌ها است. رؤوس فضایل نفسانیه و اخلاق انسان که همان مبادی اعمال حسنه‌اند سه است: شجاعت، عفت و حکمت.

شجاعت عبارت از خلقی است که به‌واسطهٔ آن افعال متوسط بین تهور و جبن صادر شود.

عفت عبارت از خلقی است که از او افعال متوسط بین فجور و خمود صادر شود و حکمت خلقی است که از آن افعال بین افعال جربزه و غباوت صادر شود.

خلود ـ خلود یعنی جاوید، جاوید بودن بندگان در بهشت و یا دوزخ. ملاصدرا در شواهدالربوبیه در این باب گوید:

اشراق شانزدهم: در بیان کیفیت خلود اهل جهنم که حقیقتاً شایستهٔ آنند در آن، این مسأله‌ای است بسیار مشکل که محل خلاف و نزاع مابین علمای رسوم (و پیروان ظواهر آیات و نصوص روایات) و علمای کشف و شهود است؛ و همچنین مابین اهل کشف و شهود نیز اختلاف است در این‌که آیا عذاب و عقاب برای اهل عذاب و عقاب الی الابد ثابت و باقی است یا این‌که بالأخره در جهنم (پس از سال‌ها سوختن و گداختن در آتش) نوعی خلاصی و رهایی از عذاب و عقاب خواهد بود و نعیم الهی نصیب آنان خواهد شد و بالأخره مدت عذاب و عقاب آنان به زمانی منتهی خواهد گردید. ولی همگی بالاتفاق معتقدند به این‌که کفار (که اصولاً معتقد به وجود خدا نبوده‌اند و ایجاد عالم را به طبیعت بی‌شعور و یا به دهر نسبت می‌دهند) برای همیشه در جهنم مخلد و گرفتار عذاب‌اند. زیرا برای هر یک از بهشت که دار ثواب و جهنم که دار عقاب است اهل و سکنه‌ای است که باید آنجا را از وجود خویش پر کنند و سبب عمران و آبادی آن باشند. و ضمناً اصول و قوانین حکمت و فلسفه دال بر این است که قسر بر هیچ طبیعتی دوام و ثبات ابدی ندارد و این‌که برای هر موجودی غایت و نهایتی است که بالأخره روزی بدان خواهد رسید (و آن غایت در افراد بشر عبارت است از نیل به مرتبهٔ کمال و رهایی از نقایصی که موجب بعد و حرمان و عذاب و عقاب‌اند) و رحمت الهی شامل هر چیزی است (و هیچ چیزی محروم مطلق از رحمت حق نخواهد بود) همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «عذابی أُصیبُ به من اشاء و رَحمتی وَسِعَتْ کلَّ شیءٍ» (عذاب من به هر کس که بخواهم می‌رسد و رحمتم بر همه چیز و همه کس گسترده است ـ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۵۶) بدان تصریح شده است.

ولی در مقابل آن اصول، در نزد ما نیز اصول

و قوانینی است که دلالت می‌کند بر این‌که جهنم و عذاب و آلام و شرور موجود در آن برای اهل جهنم دایمی و ابدی است همان‌طور که بهشت و نعمت‌ها و خیرات و لذایذ حاصل در آن برای اهل بهشت دایمی و ابدی است هرچند دوام در هر کدام به معنای دیگری است و شما خود می‌دانید که نظام دنیا (که پست‌ترین عوالم وجود است) استقرار نمی‌یابد مگر به وجود نفوسی دارای غلظت و شقاوت و قلوبی دارای شقاوت و قساوت (که به حکم ذات و فطرت آغشته به غلظت و شقاوت و قساوت، مرتکب مظالم و تجاوز به حقوق و حدود و نوامیس دیگران می‌شوند که همه از خصوصیات و لوازم نظامی دنیوی است).[1]

و اگر همه مردم با داشتن نفوسی پرهیزگار و دل‌هایی ترسان از عقاب الهی اهل سعادت بودند (و هیچ‌گونه ظلم و شقاوت و قساوت و تعدی و تجاوزی در دار دنیا نمی‌بود) هر آینه نظام دنیا به علت نبودن افرادی ظالم و ستم‌کار و مرتکب اعمالی مناسب با سازمان این نظام از قبیل فراعنه و دجال صفتان و انسان‌های شیطان‌صفت فریبنده و مکار و نفوس بهیمه‌ای مانند جهال کفار، مختل و معطل می‌گردید (زیرا هرچند بسیاری از اعمال و افعال آنان ظلم و طغیان و گناه و عصیان است ولی در عین حال مناسب با نظام دنیا و حفظ حدود و پاره‌ای از ضروریات حیات دنیوی است) و در حدیث آمده است که خدا می‌فرماید «انّی جَعَلْتُ معصیةَ آدمَ سبباً لعمارةِ العالم» یعنی من گناهان بنی‌آدم را سبب بقای نظام دنیا و موجب عمران و آبادی آن عالم قرار دادم. و در قرآن مجید می‌گوید «ولو شِئْنا لآتینا کلَّ نفسٍ هُدیٰها ولکن حقَّ القولُ مِنّی لاملئَنَّ جهنمَ من الجِنةِ والنّاسِ اجمعین» (سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۳) یعنی اگر ما می‌خواستیم هر آینه راه هدایت و رستگاری را به‌هر نفسی نشان می‌دادیم و او را بدان رهبری می‌کردیم لکن سخنی به‌راستی و حقیقت گفته‌ایم و آن سخن این است که ما جهنم را از جن و انس پر خواهیم کرد و همه در آن جای و مأوایی دارند. لکن به اراده و قضای الهی لازم نافذ و مؤثر در قدر، حکم و فرمان الهی به وجود سعدا و اشقیا با هم ثابت و مبرهن گردید. پس هنگامی که (طبق اصول و قوانین فلسفی) وجود هر طایفه‌ای (از سعدا و اشقیا) برحسب قضای نافذ الهی و به مقتضای ظهور اسمی از اسمای ربانی (در مظهری از مظاهر مناسب با آن اسم) بوده باشد، بنابراین برای وجود آن‌ها غایاتی طبیعی و منازلی ذاتی و فطری است و مسلم است که رجوع و بازگشت به امور ذاتی که فطری و جبلی اشیا و اشخاص‌اند امری لذیذ و ملایم با طبع آن‌ها است، هرچند مدت طولانی و زمان بسیاری از آن غایات مفارقت داشته و زمان طویلی (یعنی از آغاز خلقت تا ظهور روز قیامت) مابین آن اشیاء و غایات طبیعی و منازل فطری و سکونت و استقرار در آن‌ها حایل و فاصل شده باشد و خدای متعال به جمیع اسما در جمیع مقامات و مراتب (عالیه و متوسطه و سافله) وجود تجلی می‌کند (و از تجلی او در هر مقام و مرتبه‌ای مظهری از مظاهر اسما و صفات به عرصه وجود قدم می‌نهد).

پس او هم رحمن است (که به مقتضای این اسم و رحمت رحمانیه فیضش عام و شامل کلیهٔ

۱ـ ترجمهٔ شواهد، صص ۴۴۰ ـ ۴۴۵.

موجودات است) و هم رحیم است (که به مقتضای این اسم و رحمت رحیمیه، مراحم و عنایاتی خاص نسبت به اهل سعادت و سلاک راه حقیقت دارد) و او هم عزیز است (که به مقتضای این اسم بر او رنگ لطف و عفو وجود و کرم تکیه می‌زند و هر مستعدی را به آن‌چه شایستهٔ او است می‌رساند) و هم قهار است (که به مقتضای این اسم هر عاصی و متخلفی را کیفر می‌دهد).

و یکی از اهل کشف و شهود (محیی‌الدین عربی در کتاب فتوحات مکیه) می‌گوید روز قیامت هر کدام از اهل بهشت و جهنم داخل در مقر خود می‌شوند اما سعدا و اهل بهشت به فضل و کرم خدا (نه براساس اعمال و افعال نیک و طاعات و عبادات زیرا گفته‌اند «العبد و ما فی یده کان لمولاه» یعنی بنده و آن‌چه که در دست او است متعلق به مولای او است. پس بنده از خود چیزی ندارد و مالک هیچ چیزی نیست تا به واسطهٔ آن استحقاق دخول در بهشت و کرامت الهی پیدا کند) و اما اشقیا و اهل جهنم به حکم عدل الهی (که مقتضی کیفر و تعذیب بندهٔ متخلف است). و هر طایفه به سبب اعمال نیک و بد خود در بهشت و یا جهنم وارد می‌شوند و به علت نیت (و قصد ادامهٔ اعمال و افعال خویش) در بهشت و یا جهنم مخلد می‌شوند (نه به سبب تعداد اعمال و افعال).

خمودت ـ خمود به معنی سکون است «خمدالنار» یعنی شعله‌های آن فرو نشست و «خمدالحمی» یعنی جوشش تب فرو نشست و شدت آن کاسته شد «اخمد الرجل» یعنی آن مرد سکوت کرد و آرام شد.

خمودت نیز یکی از کیفیات نفسانی است.[1]

خواطر ـ خواطر جمع خاطر است ملاصدرا گوید شناخت خواطر و فرق بین هر یک از آن‌ها از اهم مهمات است وجوه متعددی را در مقام فرق بین آن‌ها ذکر کرده‌اند.

یکی فرق بین خاطر ملکی و خاطر شیطانی که افراد نتوانند تکیه بر خدای خود کنند مگر این‌که به کیدهای نفس اماره و هوا و هوس‌های آن آشنا بوده باشد که البته این‌گونه اشخاص خود بین خواطر خوب و بد فرق می‌گذارند و ادراک می‌کنند.

هر خاطری که انسان را به اطاعت دعوت می‌کند ملکی است و آن‌چه به گناه دعوت می‌کند شیطانی است. ملاصدرا می‌گوید به این فرق هم نباید اعتماد کرد چه بسا انسان‌ها را به عبادت دعوت می‌کند و آن عبادت بدتر از معصیت است.[2] که مولانا گوید:

گر نماز و روزه هم فرمایدت
نفس مکّار است مکری زایدت

و چه بسا این عبادت برای نفاق باشد و یا ریا و چه بسا به‌خاطر حب جاه و مقام است و چه بسا هوا حس نفس و خواطر شیطانی باشد. ملاصدرا گوید خواطر دو گونه‌اند خواطری که انسان‌ها را دعوت به کار خیر می‌کند و خواطری که انسان‌ها را دعوت به شر و بدی می‌کند، خواطر خوب را الهام و خواطر بدر را وسواس نامند، خوب را رحمانی ملکی و بد را شیطان نفسانی خوانند.[3]

خیال ـ یکی از قوای باطنی انسان خیال

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۱۱۶.
۲ـ همان، ج ۳، ص ۵۱۶.
۳ـ تفسیر سورهٔ یس، ص ۲۲۶.

است که به آن مصوره هم گویند و آن قوتی است در انسان که حافظ صور موجودهٔ در باطن است و این قوت را بعضی با حس مشترک اشتباه کرده‌اند.

صدرا گوید خیال سوای حس مشترک است زیرا خیال نگهبان صور است و حس مشترک قوت قبول صور است.

حس مشترک حاکم بر محسوسات و خیال حافظ محسوسات، حس مشترک صور را مشاهده می‌کند و خیال تخیل می‌کند.

قوت خیالیه مجرد است و صوری که در آن موطن‌اند مجرد از ماده و وضعند و بالجمله:

«هو عبارة عن‌الصور الباقیة فی‌النفس بعد غیبوبة المحسوس» چه آن‌که در خواب باشد یا در بیداری.

صدرا بعداً از بررسی اقوال و نظریات فلاسفه در مورد قوت خیالیه گوید:

نزد ما این صور یعنی صور خیالیه موجود در این عالم نمی‌باشد و منطبع در قوتی از قوای بدن هم نمی‌باشد و بلکه خیال منفصل‌الوجود است از بدن و مجرد است و عالم دیگر است که غیر عالم طبیعت و حرکت است و آن قوت مجرد از بدن است و احوال عقاب و ثواب و پاداش و کیفر و بعث و برزخ را صدرا بازگشت به آن می‌داند.

باید توجه داشت که قوت خیالیه که خیال نامند غیر از متخیله است که به اعتبار به کاربردن قوت ناطقه، مفکره گویند. ← متخیله

خیال منفصل ـ خیال منفصل به‌وجهی از نظر صدرا همان عالم مثال است و در مقابل خیال متصل است.

صدرا در باب وجود ذهنی گوید صورخیالیه موجود در اذهان نمی‌باشند از جهت محال بودن انطباع کبیر در صغیر و امر بزرگ در کوچک و موجود در اعیان هم نمی‌باشند والا هر کس آن‌ها را می‌دید و مشاهده می‌کرد. و معدوم هم نمی‌باشند والا متصور و متمیز نبودند و محکوم علیه به احکام مختلفهٔ ثبوتیه هم نمی‌بودند و بنابراین چون موجودند و ظرف آن‌ها نه اذهان است و نه اعیان و نه در عالم عقول‌اند از جهت آن‌که صور جسمانی‌اند نه عقلی پس ناچار در صقعی دیگرند و آن عالم مثال است که به نام خیال منفصل خوانده می‌شود از جهت آن‌که غیرمادی است و تشبیه کرده‌اند آن را به خیال متصل و قوت متخیله، صورا تحویل به خیال می‌دهد.[1]

فی أن المدرک للصور المتخیلة أیضاً لابد أن یکون مجرداً عن هذا العالم

هذا و إن کان مخالفاً لما علیه جمهور الحکماء حتّی الشیخ و من یحذو حذوه لکن المتّبع هوالبرهان، والحق لایعرف إلاّ بالبرهان لابالرجال لأنّ المحسوس لا یفید المعقول ولا یسلّط علیه بل المعقول قاهر علی کلّ محسوس. أما البرهان علی هذا المطلوب فهو إنّ الصورة الخیالیّة کصورة شکل مربّع محیط بدائرة قطرها یساوي قطر الفلک الأعظم، فهذه الصورة الشکلیّة إمّا أن تکون بالقیاس إلی ما هي شکله في الموجودات الخارجیّة کأنها شکل منزوع عن موجود خارجي و لیس کذلک او یکون شکلا في مادة دماغیة حاملة له، والمادّة الدماغیة مشتغلة بشکل صغیر المقدار غیر هذا الشکل، والمادّة الواحدة لا یجوز أن تشتغل في آن واحد

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۹۹ ـ ۳۰۰.

بمقدار صغير في غاية‌الصغر و بمقدار عظيم في غاية الكبر، ولا تشكّل أيضاً بشكلين متباثنين دفعة واحدة.

و أيضاً شكل الدماغ طبيعي و كذا مقداره مقدار طبيعي له، و هذا الشكل الّذي كلامنا فيه قد يحصل بالإراده النفسانيّة على أي مقدار يريد، و كذا غيره من الصور والأشكال.

و أيضاً ربّما يزداد المقدار المشكّل الحاضر في الخيال و ينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس، و كلّ جسم طبيعي لايمكن أن ينمو ويزداد إلّا بإضافة مادّة من الخارج إليه، فظهر إنّ المقدار المشكّل المتخيّل ليس مقداراً لمادّة دماغية ولالغيره.[1]

و أيضاً هذه القوّة باقية فينا و تلك الصورة و أشباهها قد تزال و تسترجع فبقي إن القوّة الخياليّة فاعلة إيّاها أو واسطة أوشريكة فهي لو كانت قوّة مادّية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع، و كلّ ما تأثيرة بمشاركة فلاتؤثر إلاّ فيما له أولمحله وضع بالقياس إليه، فالنار لا يسخّن إلاّ لما يجاورها في جهة منها، والشمس لا تضيء إلاّ لما يقابلها في جهة منها، والصورة الخياليّة غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

و أيضاً هي ممّا يحدث دفعة[2] والقوّة الجسمانية لايمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها. الأمر كذلك و محل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي فانّ جملة بدنا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصّور العظيمة على المقدار الصغير، و ليس يمكن أن يقال إنّ بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا و بعضها في الهواء المحيط بنا إذا الهواء ليس من جملة أبداننا، ولا أيضاً الة لنفوسنا في أفعالها و إلاّ لتألّمت نفوسنا بتفرّقها و تقطّعها، و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان إنّ محلّ هذه الصور أمر غير جسماني و ذلک هو النفس الناطقة فثبت إنّ النفس الناطقة مجردة، انتهى تقرير الحجة الّتي عوّل عليها أفلاطون، و هي حجة برهانية قوية على ما نريده لكنّ القوم زعموا إنّ هذه الحجة لبيان إثبات إنّ النفس من المفارقات العقلية، و ذلک غير ثابت بمثل هذه الحجّة و نظائرها، و لم أر في شيء من زبر الفلاسفة ما يدلّ على تحقيق هذ المطلب، والقول بتجرد الخيال، والفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل والمعقول عنها و عن هذا العالم جميعاً، و هذه من جملة ما آتانی الله و هداني ربي إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها، ولذلک اعترض على هذا البرهان بوجهين:

أحدهما: بأنّ هذه الصّور الخياليّة لابدّ و أن يكون لهاامتداد في الجهات و زيادة و إلاّ لم تكن صورة خيالية فإنّا إذا تخيلنا مرّبعاً فلا بدّ أن يتميز جانب من ذلک المربع من جانب آخر و إلاّ لم يكن مربعاً، و ذلک أن يكون إذا كان شكل و ...

خیر ـ کلمهٔ خیر مقابل شر است و هر چیزی که مطلوب و «ما يتشوقه كل شی و يتوخاه و يتم به» باشد خیر است.

خیر و شر اطلاق بر چهار معنی می‌شوند:

۱ـ آن‌چه نسبت داده می‌شود به سماویات از سعد و نحس کواکب.[3]

۲ـ آن‌چه نسبت داده می‌شود به امور طبیعیه

۱ـ اسفار، ج ۳، صص ۴۷۵ ـ ۴۷۷.
۲ـ همان، ص ۴۷۵.
۳ـ همان، ج ۱، صص ۲۲، ۳۴۰ و ج ۲، صص ۱۱۳، ۲۳۶.

از کون و فساد و عوارض و ملحقات امزجهٔ حیوانیه مانند آلام و غیره.

۳ـ آن‌چه نسبت داده می‌شود به طبایع احیای عنصریه از تألف و تنافر و تودد و تباغض و محبت و خصومت به آن نحو که در جبلت اشیاء است.

۴ـ آن‌چه نسبت داده می‌شود به نفوس که تحت اوامر و نواهی و احکام ناموس الهی و عوارض و ملحقات آن از سعادت و شقاوت و غیره است.

و بالجمله در عالم وجود. وجود خیرمحض است و عدم شر محض وموجودات عالم هر یک برحسب مرتب وجودی خود در خیرات و شرور متفاوت‌اند آن‌چه در مرتبت وجودی‌قوی‌تر خیر او زیادتر و شر او کم‌تر است و بالعکس و اشیاء از این جهت بر چهار قسم و وجه‌اند.

۱ـ اشیایی‌که خیر محض‌اند.

۲ـ اشیایی‌که شر محض‌اند.

۳ـ اشیایی‌که خیر آن‌ها غالب بر شر است.

۴ـ اشیایی‌که شر آن‌ها غالب بر خیر است.

خیر محض نیست مگر وجود محض بحت بسیط که ذات الهی باشد و آن اصل وجود و حقیقةالحقایق است و شرور محض اعدام محض‌اند و در دار تحقق و تقرر اموری که شر محض باشند وجود ندارند زیرا آن‌چه وجودی داشته باشد به مقدار حظ وجودی خیر و منشأ خیر است حتی هیولای اولی و قوی که خیرات‌شان بر شرور آن‌ها غلبه دارد و موجودات کاینهٔ فاسدهٔ داثره که در معرض تحولاتند غالب الشرند و باز هم میان هر طبقه و دسته‌ای از موجودات قاعدهٔ تشکیک جاری است همان طوری که در متن وجود تشکیک موجود است تا برسد به‌خیر الخیرات و خیر اول که ذات احدیت است و مبرا از ترکیب و ماهیات وا عدام و مواد و قوی و استعدادات و امکانات است.[1]

فی بیان الخیر و السعادة الحقیقیة للنفوس الانسانیة

لانزاع لاحد فی ان لذة کل قوة نفسانیة و خیرها بادراک ما یلائمها، والمها و شرها بادراک ما یضادها، فلذة کل حس بادراک المحسوس الذی یخصه و لذة الغضب بالانتقام، ولذة الوهم بالرجاء، و لذة الحفظ التذکر، و الم کل منها بادراک ما یضاد ذلک، ثم هذالقوی فی هذه المعانی فمراتبها متفاوتة، فما وجوده اقوی و کماله اعلی و مطلوبه ادوم و الزم فلذته اشد، فلیس کل لذة کما للحمار فی بطنه و فرجه، حتی یکون العباد المکرمون و الملائکة المقربون عدمت عنهم اللذة والسعادة مطلقا، بل الوجود لذیذ و کمال الوجود الذ، و کل قوة اذا نالت اللذة بنیل ما یلائمه فانما نالتها، لکون ذلک الملائم یصیر سبباً لکمالیة فی وجودها، فاللذة لایکون لشیء الا بامر یرجع الی وجوده او بکمالیة وجوده، فما وجوده اقوی یکون لذته و بهجته بذاته اقوی.

ثم ان الکمال والامر الملائم ربما حضر للقوة الدارکة، و هناک اما مانع شاغل لها عنه فیکرهه ویؤثر ضده، ککراهة بعض المرضی الطعوم الحلو و ایثار ضدها، اما ممنوة بضدما هو کمالها، فلایحس به مادامت کذلک.

فاذا تقرر هذا فنقول: النفس الناطقة کمالها

۱ـ اسفار، ج ۱، ص ۳۴۰ و ج ۲، ص ۱۱۳.

الخاص بها ان یتحد بالعقل الکلی، و یتقرر فیها صورة الکل و هیئة النظام الاتم و الخیر الفایض من مبدأ الکل الباری جل ذکره فی العقول والنفوس والطبایع والاجرام الفکیة والعنصریة الی اخرالوجود، و یتصور کیفیة تدبیر الباری للاشیاء، الاخذة منه الی ادناها، ثم العائدة الیه العارجة من ادنا الی اقصاها، کما...[1]

ملاصدرا گوید وجود مادام که نازل به عالم تصادمات و تضادات نشده است بر خیریت اصلی خود باقی است و به عالم اجسام و ظلمات که نزول کند نه بالذات و بلکه به قیاس به‌اموری که زیان‌بار است و مستلزم عدم و تأذّی می‌باشد موصوف به شریت می‌شود از آن‌رو که منتهی به عدم و یا عدم کمال شود و بالجمله شرور از لوازم ماهیات است و ماهیات مجبول بالذات نمی‌باشند پس شرور اولاً و بالذات اثر جعل جاعل نمی‌باشد. ملاصدرا گوید:[2]

خیر به نزد عقلا چیزی است که مشتاق الیه باشد و هیچ‌گاه امر اعتباری انتزاعی مطلوب عقلا نیست و بنابراین خیر در واقع بازگشت به حقیقت وجودی می‌کند که واقع و بلکه صرف واقع باشد و ماهیات امکانیه و اعیان ثابتهٔ ذهنی و عقلی فی‌حدّ نفسه موصوف به خیریت و یا شریّت نمی‌شود زیرا ماهیات فی حد نفسه نه موجود است و نه معدوم و ازین‌رو است که می‌توان گفت وجود خیر محض و عدم شر محض است و خیر خیرات وجود اکمل وفوق کمال است که ذات حق است و به‌ترتیب هر سلسله وجودی که نزدیک‌تر به مبدأ فیض باشد خیریت آن فزون‌تر است تا برسد به هیولای اولی که منبع شرور است.

ملاصدرا گوید فلاسفه از یک سو گفته‌اند وجود خیر محض است و از سویی گفته‌اند وجود اعتباری، انتزاعی است و سوای آن مفهوم عام اعتباری انتزاعی به نام وجود چیزی در خارج نیست و به عبارت دیگر ماهیت را اصیل خارجی و وجود را امری اعتباری دانسته‌اند و لازمه سخن آنان این خواهد بود که خیرات امور اعتباری انتزاعی بوده که حقیقت خارجی ندارند وی می‌گوید موقعی درست خواهد بود که گفته شود وجود خیرمحض است که وجود را مصداق عینی و خارجی باشد و بلکه وجود عین واقع و تحقق باشد و به جز مفهوم عام اعتباری مصداقی باشد عینی و واقع.

فقط تبت بالحکمة إن الخیر برضاه و قضاه جملة و تفصیلاً، والشرّ بقضائه جملة و بقدره تفصیلاً، فالإرادة الاولیّة الرضائیّة تؤدي إلی الخیْر الکلّي والنظام الأعلی بالقیاس إلی العوالِم کلّها بحسب الأنواع، والإرادة الثانویّة القدریّة الجزئیّة تؤدّي إلی الخیْر والسعادة لطائفة بالقیاس إلی عالَم، والی عالَم، و إلی الشرّ لطائفة أُخری بالقیاس إلی عالَم آخر، کما في الحدیث الإلهي:[3] «هؤلاء للجنّةِ و لا أُبالي، و هؤلاءِ للنارر ولاأُبالي» و قوله تعالی: ﴿وَلایَزالونَ مُخْتَلِفینَ ۞ الاّ مَنْ رَحِمِ﴾ [۱۱۹/۱۱].

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۵۸۶.

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۱.

۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۶۴.



دارالتجددوالارتحال ـ دنیای خاکی[1]

درایه ـ درایت عبارت از معرفتی است که حاصل می‌شود به نوعی از حیلت که تقدم مقدمات و استعمال رؤیت باشد و اصل آن از باب «دریت الصید» است و از این جهت که اساس آن بر حیلت است درست نیست که بر ذات حق اطلاق شود زیرا فکر و حیلت دربارهٔ او ممتنع است.[2]

درخت طوبی ـ درخت طوبی درختی است معروف، در آثار شهاب‌الدین سهروردی از آن به عنوان استعاره نام برده شده است. یعنی باتوجه به معنای استعاری آن درخت طوبی درختی است در بهشت که میوهٔ آن غذای نیکان و ثوابه‌کاران است و میوه درخت زقوم قوت و غذای بدکاران است. درخت زقوم در جهنم و درخت طوبی در بهشت است.[3]

دفاتر استعدادات ـ مراد ملاصدرا از این اصطلاح لوح قدر است که محل صور جزییه مقدرةالوجود در عالم است.[4]

دور ـ دور در اصطلاح فلاسفه توقف شیء است به خود یعنی یک چیز هم علت باشد و هم معلول چنان‌که گفته شود «الف» متوقف بر «ب» و «ب» متوقف بر الف می‌باشد که دور صریح گویند. توضیح این‌که اگر گفته شود فرضاً «آتش» علت حرارت است و «حرارت» علت آتش لازمه آن این است که آتش متقدم بر نفس خود باشد زیرا می‌دانیم که علت بر معلول تقدم دارد و قهراً معلول متأخر از علت است و با این فرض موقعی که گفته می‌شود «آتش» علت حرارت است یعنی آتش متقدم بر حرارت است و موقعی که گفته می‌شود «حرارت» علت آتش است یعنی آتش متأخر از حرارت است، نتیجه این‌که آتش متقدم بر خود می‌باشد. آن‌گاه که وصف علیت دارد متقدم است و آن‌گاه که وصف معلولیت دارد متأخر است. مثال فوق مربوط به دور به یک واسطه است و دور به چند واسطه که آن را دور مضمر نامیده‌اند نیز سرانجام مستلزم تقدم شیء بر خود می‌باشد چنان‌که اگر گفته شود «الف» علت «ب» است و «ب» علت «ج».[5]

و «ج» علت «د» است و در عکس آن سلسلهٔ علل و معلول گفته شود «د» علت «ج» و «ج» علت «ب» و «ب» علت «الف» است نیز همان

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۰۸.
۲ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۱۵.
۳ـ اسرار آیات، ص ۳۹۳.
۴ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۲.
۵ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۴۱.

شکل دور است نهایت به چند واسطه از این‌رو آن را دور مضمر (پنهان) گفته‌اند.

تفکر اصلی در ابطال دور، این است که سلسله نظام وجود به علتی پایان می‌یابد که معلول نیست و مبدأ کل است.

دهر ـ کلمهٔ دهر اطلاق بر معانی متعدد شده است و به معنی زمان طولانی و مدت دراز، عمر، غایت، عادت، غلبه، ابدی و همیشگی آمده است.

و به معنای اسماالحسنی آمده است که حضرت رسول فرمودند به دهر بد نگویید و به معنای هزار سال هم آمده است یعنی بعضی گفته‌اند که دهر عبارت از هزار سال و بعضی گفته‌اند که دهر عبارت از زمان نامتناهی است ازلاً و ابداً و اطلاق بر زمان به‌طور مطلق هم شده است و کسانی‌که گویند زمان عبارت از واجب‌الوجود است مرادشان همان دهر است. افلاطون گوید مدت چیزی از حرکات و متحرکات و ظرف دوام و استمرار مطلق را دهر و سرمد نامند.

صدرا گوید بعضی از اساطین حکمت (میرداماد) گوید نسبت ثابت به ثابت سرمد است و نسبت ثابت به متغیر دهر است و نسبت متغیر به متغیر زمان است و مراد او از اول (نسبت ثابت به ثابت) نسبت باری‌تعالی است به اسما و علومش و مراد او از دوم (نسبت ثابت به متغیر) نسبت علوم ثابتهٔ او است به معلوماتش که معلوماتش متجدداند که عبارتند از وجودات این عالم جسمانی بالکل و مراد او از سوم (نسبت متغیر به متغیر) نسبت معلومات حق است بعضی به بعضی دیگر به معیّت زمانیه.

و بالجمله صدرا گوید بعد از این‌که ما ثابت و مدلل کردیم که تمام موجودات وجواهر جسمانی و نفوس و بالأخره جهان طبیعت کلاً در تجدد و سیلانند و همه متجددات و متحرکات مستند به طبیعت جوهریه شوند محل و موردی برای فرض این‌گونه وعاها و ظروف نیست.[1] و بالجمله نسبت ثابت به متغیر را دهر گویند.

دهریه ـ کسانی که قایل به تأثیر دهرند و گویند این دهر است که سعادت و بدبختی دهد.

الأول: الدهريّة الذين كانوا يقولون بدهر هذا العالم قالوا: ﴿وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [۲۴/۴۵] والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل.[2]

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۴۷.

۲ـ تفسیر ملاصدرا، ص ۶۱.

ذ

ذاتی ـ کلمهٔ ذات را چند معنی است از این قرار: صاحب، جوهر شیء، آن‌چه صالح باشد که از آن خبر داده شود، گاه اطلاق بر هویت شخص می‌شود و گاه بر ماهیت نوعی اطلاق می‌شود و ذات و حقیقت در مواردی به یک معنی است.

ذاتی و ذاتیات اشیاء اموری هستند که شیء را از غیرش جدا و ممتاز سازند و ارکان وجودی و ماهوی و مقومات هر شیء را ذاتی آن شیء می‌نامند مانند جنس و فصل که ذاتی نوعند و نوع که مقوم و ذاتی افراد خود است و آن یا مابه‌الاشتراک افراد و انواع است و یا مابه‌الامتیاز.[1]

ذبح موت ـ در روایات آمده است که در روز رستاخیز بعد از این‌که به حساب اعمال بندگان رسیدگی شد مرگ را ذبح خواهند کرد که دیگر، مرگی نباشد بهشتی‌ها و جهنمی‌ها همه جاوید بمانند.[2]

و ما «ذبح موت» (بدین‌گونه است) که خدای متعال در روز قیامت آن را به صورت گوسفندی ظاهر می‌کند و حضرت یحیی علیه‌السلام می‌آید درحالتی که به دست او کاردی است، سپس آن گوسفند را به پهلو می‌خواباند و آن را ذبح می‌کند سپس گوینده‌ای با صدای بلند می‌گوید ای اهل بهشت شما برای همیشه در بهشت مخلد خواهید بود. و از این به بعد مرگ شما را نابود نخواهد نمود و ای اهل جهنم شما نیز همیشه در جهنم مخلدید و مرگ و نابودی برای شما نخواهد بود و در آن روز به‌جز اهل جهنم احدی در جهنم نخواهد بود و آن روز را «یوم الحسرة» نامیده‌اند، بدین جهت که آن روز به عنوان روز خلود هر دو طایفه در مقر خویش ظاهر و آشکار می‌گردد (و نمایشگر این است که هر دو طایفهٔ اهل بهشت و اهل جهنم در مقر خویش برای همیشه مخلداند. زیرا کلمهٔ حسر به فتح سین به معنای ظهر یعنی آشکار گردیدن آمده است).

پس اهل بهشت هنگامی که در دار دنیا مرگ را مشاهده می‌کنند که به سراغ آنان آمده است) بی‌اندازه مسرور و خوشحال می‌شوند و به او می‌گویند خدا قدم تو را برای ما میمون و مبارک قرار داده زیرا تو ما را از شرور و آلام زندگانی در دنیا رهایی بخشیدی و تو بهترین کسی هستی که اکنون بر ما وارد شده‌ای و نیکوترین هدیه‌ای هستی که خدا برای ما فرستاده است و اما اهل

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۱۰۰، ۳۹۸ و ج ۲، ص ۳۶.
۲ـ ترجمه شواهد، ص ۴۲۸.

جهنم هنگامی که مرگ را به چشم خود می‌بینند که به سراغ آنان آمده است فوق‌العاده از مشاهدهٔ آن ترسان و نالان می‌شوند و به او می‌گویند تو بدترین چیزی هستی که بر ما وارد شده‌ای و مابین ما و عیش و سرور و لذایذی که در دار دنیا داشتیم حایل گشتی. سپس می‌گویند با این حال امید است که ما را بمیرانی و از این زندگانی مقرون با رنج و آلام رهایی بخشی.[۱]

سپس درهای جهنم بر روی اهل جهنم به شدت بسته می‌شوند و هیچ‌گاه باز نمی‌شوند و جهنم بر اهل جهنم محیط و منطبق می‌گردد و برخی بر روی برخی دیگر قرار می‌گیرند تا فشار بر آنان بیش‌تر وارد گردد و شعله‌های آتش از شدت طغیان و غلیان از قعر جهنم به سطح بالا و از سطح بالا به قعر آن زیرورو می‌شوند و افراد گنه‌کار با شیاطین اغواکننده آنان در وسط شعله‌های آتش جهنم همچون قطعات گوشت در دیگی که در زیر آن آتش انبوهی افروخته‌اند دیده می‌شوند همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «یغلی فی‌البطون، کغلی الحمیم» (سورهٔ دخان، آیات ۴۵ ـ ۴۶) به آن اشاره شده است. پس جهنم اهل خود را (همچون قطعات گوشت توصیف شده) زیر و رو می‌کند و بالا و پایین می‌برد و برای تجدید عذاب، پوست‌های سوخته و گداخته شده به آتش را مجدداً به پوست‌های تازه تبدیل می‌کند. همان‌طور که آیهٔ شریفهٔ «کلّما خَبَت زِدنا هم سعیرا» (سورهٔ اسراء، آیهٔ ۹۷) به آن دلالت می‌کند.

و اما «مأدبه» (به فتح میم و ضم دال که در لغت به معنای طعامی است که برای دعوت و ضیافت تهیه می‌شود و یا خوانچه‌ای که برای عروس ترتیب داده می‌شود) مجموعه‌ای است از طعام‌های گوناگون لذیذ و گوارا برای اهل بهشت و در آن مجموعه طعام، دِرْمکه (به کسر دال و سکون راء «یعنی آرد سفید خالص (که دوبار در ظرفی مانند الک و یا غربیل بیخته و تصفیه شده است) نیز وجود دارد و اهل بهشت از آن طعام تناول می‌کنند و در همان زمان، اهل جهنم در یک مَنْدَبه (به فتح میم و سکون نون یعنی مجلس سوگواری و عزاداری) به دور هم می‌نشینند. پس اهل بهشت همواره در مأدبه‌ها (به عیش و سرور و خوردن طعام‌های لذیذ و گوارا مشغولند) و اهل جهنم در مَنْدَبه‌ها (به سوگواری و غم و اندوه دور یکدیگر جمع می‌شوند)

و طعام اهل بهشت در مأدبه، خلاصه و عصاره‌ای است از کبد ماهی.

ذکا ـ ذکا عبارت از شدت حدس و کمال بلوغ آن است و غایت قصوای آن قوهٔ قدسه است که فرمودند «یکاذ زیتها یضیی...» زیرا ذکا عبارت از امضا در امور و سرعت وقوف بهحق است و اصل آن از «ذکت النار و ذکت الذبح» است و بالجمله شدت و حدت در ادراک و حدس را ذکا گویند که نهایت آن قوت قدسیه است که بدون اکتساب اشیاء و حقایق عالم را دریابد و آن مخصوص به انبیا و اولیاءالله است.

ذُکر ـ نیرویی که چیزها را از فراموشی حفظ کند و بعد از فراموشی مجدداً به‌قوهٔ درّاکه بازگرداند و بالجمله صورت زایله از حفظ انسان هرگاه بازگردد و در ذهن حاضر شود ذکر گویند و اگر ادراک مسبوق به زوال نباشد اصطلاحاً ذکر نگویند.

۱ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۴۲۸.

السادس الذکر، الصورة الزایلة اذا عادت و حضرت سمی وجدانها ذکراً، و ان لم یکن الادراک مسبوقا بالزوال لم یسم ذکراً، و لهذا قال الشاعر:

الله یعلم انی لست اذکره
و کیف اذکره اذ لست انساه

قال الفخر الرازی بعد اعادة الشبهة التی اصر علیها فی انها غیر ممکنة الانحلال: وهاهنا سر اخر، و هو انک لما عجزت عن ادراک ماهیة التذکر والذکر، مع انه صفتک، و تجدمن نفسک جملة انه یمکنک الذکر، فانی یمکنک الوقوف علی کنه المذکور، مع انه ابعد الاشیاء مناسبة منک، فسبحان من جعل اظهر الاشیاء اخفاها.

اقول: بعد ما علمت وجه انحلال تلک الشبهة، اعلم: ان الله اقرب الاشیاء الینا من جهة اصل ذواتنا، و انما خلقنا و هدانا لنتوصل الی اصل معرفته، و نصل الی دار کرامته، و نشاهد حضرة الهیته، و نطالع صفات جماله و جلاله، و لا جل ذلک بعث الانبیاء و انزل الکتب من السماء لا لان نکون من ابعد الابعدین و اشقی الاشقیاء المتحیرین.

و بالجمله صورت زایله بعد از عودت و حضور به نام ذکر خوانده می‌شود و اگر مسبوق به زوال نباشد ذکر نامند پس ادراک مسبوق به زوال را ذکر نامند و در این‌که آیا خزانهٔ معقولات منفصل الوجود است از انسان یا نه میان حکما اختلاف است بعضی گویند منفصل الوجود است و بعضی گویند متصل الوجود، برای روشن شدن نظر صدرا ← خیال.[1]

ذوق ـ ذوق قوتی است مترتب در عصب مفروش بر جرم زبان که به‌واسطهٔ آن مزه‌ها ادراک می‌گردد.

صدرا گوید: ذوق از مهم‌ترین قوای ظاهرهٔ پنج‌گانه است و بعد از لمس برای حیوان بس مهم است و شبیه‌ترین قوی است به لامسه و از این جهت لمس ثانی است زیرا ذوق نیز عبارت از شعور بما یلائم الطبع است.

و بالجمله گوید قوه چشایی اعم قوای پنج‌گانه ظاهره است.[2] بعد از قوه لامسه برای حیوان و شبیه‌ترین قوی به قوه لامسه (یعنی قوه ذایقه اشبه به لامسه است) و آن را لمس ثانی توان گفت زیرا قوه ذایقه نیز عبارت از شعور به امور ملایم بدن است برای جلب آن‌ها و نیز هرگاه نیاز به غذا زیاد باشد قوی‌ترین مدرکات ذایقه است و ذوق نیز مشروط به لمس است ولکن لازم است که جرم ذی‌طعم نافذ شود در آلت ذوق یعنی در جم آلت چشایی نافذ شود تا چشایی انجام شود و آلت چشایی زبان است حال یا خود زبان بالذات آلت چشایی است و یا به‌واسطه لعاب و رطوبت لعابیه از جرم زبان متبعث می‌شود و قهراً آن رطوبت باید خودش بی‌مزه باشد تا این‌که بتواند مزه‌ها را به آلت چشایی برساند و هرگاه با طعمی درآمیزد قهراً به‌درستی قوه چشایی مزه‌ها را یا مزه فلان خوردنی را مشخصاً نمی‌تواند معلوم کند و حق این است که آلت چشایی یعنی زبان خود باید بدون مزه باشد مطلقاً و یا کم‌مزه باشد یعنی ضعیف‌الطعم باشد تا این‌که بتواند طعوم را ادارک کند.[3]

ذهن ـ ذهن عبارت از قوت نفس است بر اکتساب علومی‌که حاصل نباشد برای نفس و

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۵۰۹، ۵۱۱.
۲ـ همان، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۶۵.
۳ـ همان.

بدیهی است که وجود ذهنی غیر از وجود ذهن است چه آن‌که ذهن خود فی‌نفسه از امور خارجیه است و آن‌چه یافت شود در آن به وجودی که مطابق با مافی‌الخارج بوده و حاکی از امور خارجی باشد وجود ذهنی نامند و آن وجودی است برای شیء که آثار وجود خارجی آن بر آن مترتب نیست.

توضیح آن‌که خدای متعال ارواح انسانی را آفریده است به‌نحوی که خالی از تحقق اشیاء و از علم بدانها بوده است یعنی نفوس انسانی در بدو خلقت عاری از علم و تحقق اشیایند ولکن آنها را برای معرفت و علم آفریده است که فرموده‌اند «ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون»

و بالجمله ارواح انسانی در اول خلقت و فطرت خود خالی و عاری می‌باشند از هر معلومی و متصوری و قوت محضه‌اند لکن از شأن آنها تحصیل معارف و علوم و معقولات است و نفس را تمکن برای تحصیل معارف هست و آن تمکن عبارت از هیأت استعدادی است برای نفس که به موجب آن معارف تحصیل گردد و آن را ذهن نامند (یعنی هیأت استعدادی را) ← وجود ذهنی.[1]

ذهول ـ آن‌چه را نفس در عالم خود ادراک می‌کند و در مرتبت صقع خود در می‌یابد بر سبیل تخیل ذومراتب است در ظهور و خفا که بعضی در نهایت خفایند و بعضی در نهایت روشنی و ظهور و بالجمله مدرکات نفس بعضی در نهایت خفا و بطون‌اند که به‌نام ذهول و نسیان خوانده می‌شوند و بعضی در نهایت ظهور و جلا و روشنی‌اند که شهود و رؤیت گویند و بنابر این ذهول عبارت از محض صور موجودهٔ در قوای مدرکه نیست بلکه مرتبت خفای ادراک است و تعریف مشهور آن این است که ذهول انصراف توجه نفس است از صور موجودهٔ درقوی.[2]

دربارهٔ فرق بین ذهول و نسیان گفته‌اند در ذهول صورت مدرکه انسان از قوهٔ مدرکه بیرون می‌رود ولکن از حافظه بیرون نمی‌رود و در نسیان هم از قوه مدرکه و هم از حافظه، آن صورت مدرک زایل می‌شود.

بیان ذلک انهم استدلّوا علی ذلک بالفرق بین حالتي الذهول و النسیان بأنّ عند الذهول تزول الصورةالتي أدرکها الإنسان من قوّته المدرکه‌دون الحافظة؛ و عند النسیان تزول عنها جمیعاً؛ فهما قوّتان إحدیهما ذات الإنسان. والأُخری جوهر آخر مفارق فیه المعقولات دائمة بالفعل، و زوال الصورة عن حافظة النفس عند النسیان عبارة عن بطلان استعدادها للاتصال به من هذه الجهة.

ثم إنّ الذهول والنسیان کما یجریان في الصوادق یجریان في الکواذب، فلو کان المطابِق لما ارتُسم في الجوهر الذي هو خزانة المعقولات صادقاً موجوداً في نفس الأمر لکانت تلک الکواذب أیضاً صادقة موجودة في نفس الأمر ـ واللازم باطلّ فکذا الملزوم. و ذکر العلامة الحلی ـ طاب ثراه ـ: «اني ذکرت هذا السؤال للاستاذ نصیر الحق والدین فلم یأت بکلام مشبع».

و بأن صدق الخبر و صحّة الحکم إن کان بمطابقة لما في نفس الأمر به‌معنی «عالَم الأمر» من‌النسب الحکمیّه، فما یکون في عالَم الأمر من الأُحکام یلزم أن لاتکون صادقة، إذ لا تغایر بینها و بین ما في نفس الأمر ـ فلا مطابِقة بینهما.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۶۳ و ج ۳، سفر ۱، ص ۵۱۵.

۲ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۴۹ و تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۴۴.



رأی ـ رأی چیزی که مورد اعتقاد باشد و گفته می‌شود رأی من چنین است یعنی اعتقاد من چنین است «و رؤیا» یعنی آن‌چه در خواب دیده می‌شود و بالأخره نظر کردن به چشم سر و قلب و عقل، صاحب رأی یعنی صاحب عقل.

رأی از نظر فلسفه به معنی جولان دادن خاطر است در مقدماتی‌که امید می‌رود که منتج به نتیجه گردد و رأی برای فکر مانند آلت است برای صانع.[1]

الراسخون ـ ملاصدرا ائمه معصومین را در درجه اول راسخون در علم می‌دانند و در درجه‌های بعد عارفان کامل و اولیاءالله را، وی گوید حتی راسخون در علم، قرآن را حمل بر مفاهیم ظاهری یا مفاهیم اولی کنند بدون آن‌که مفسدتی بروز کند. آن معانی ظاهری که کشف می‌کنند.[2]

ربط حادث به‌قدیم ـ یکی از مسائل مورد بحث فلاسفه و هم‌متکلمان بررسی ربط حادث به‌قدیم است. اصل اشکال این است که ذات حق مقدس از هرگونه تغییر و حرکت است و موجودات جهان جسمانی دائماً در حرکت و تبدّل صورت‌اند و نیز متکثرند و چگونه ممکن است حوادث و متغیرات معلول ذات ثابت ازلی باشند درحالی که بین علت و معلول سنخیت تامّه لازم است و نیز از علت واحد بسیط من جمیع جهات چگونه متکثرات به‌وجود آمده‌اند در حالی که از واحد تنها یک معلول صادر می‌شود. که فلاسفهٔ مشاء گفته‌اند نخست عقل اول صادر شد که هم واحد است و هم ثابت و بعد نفوس و افلاک و اجسام، چنان‌که در بحث از نظام آفرینش بیان شد.[3]

خلاصهٔ کلام ملاصدرا این است که حوادث متدرج الوجود در عالم باید مستند به حرکات دوریه افلاک باشد و این حرکات دوریه معدّات‌اند ونه علل تامه که با حرکت خود معلول را به‌تدریج به مرحلهٔ صدور می‌رسانند و می‌گوید برای هر یک از طبایع حادثه سبب ازلی و قدیم است که واهب‌الصور است و این واهب‌الصور است که دائماً و مستمراً صورت‌های متجددهٔ آن‌ها را افاضه می‌کند ولکن افاضهٔ او به هر فردی مرهون به اوقات خود می‌باشد که تغییرات صورت‌ها و هویات متجدّدهٔ متعاقبه بر نعت اتصال به مرتبه‌ای برسد

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۱.

۲ـ ایقاظ النائمین، ص ۱۷.

۳ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۲۸ به بعد.

که مستعد قبول فیض شوند.[۱]

ملاصدرا گوید واسطه در ربط حادث به‌قدیم طبیعت است و طبیعت دارای دو امتداد است یکی تدریجی زمانی قابل انقسام وهمی انقسام به متقدم و متأخر زمانی و دیگر دفعی مکانی قابل انقسام به متقدم و متأخر مکانی و نسبت مقدار به امتداد مانند نسبت متعیّن است به مبهم و آن دو متحد در وجودند و متغایر در اعتبار و حال زمان با صورت طبیعی دارای امتداد زمانی، مانند حال مقدار تعلیمی است با صورت جرمیهٔ ذات امتداد مکانی، خلاصهٔ کلام این‌که همهٔ حرکات در مقولات جوهری و عرضی ناشی از طبیعت است و طبیعت بالذات عین سیلان و حرکت است، حرکت از لوازم ذاتی طبیعت است و معلل به علل نیست و بدین‌طریق ملاصدرا گوید حدواسطهٔ بین حوادث و جهان متحرک مادی و مبدأ فیض که ثابت و ازلی است طبیعت سیّال است که صرف تحرک و تجدّد و استمرار است و طبیعت عین استمرار و تجدد است و مرتبه‌ای از وجود و نحوی از آن می‌باشد. وی گوید طبیعت در عین تجدد استمرار دارد که استمرار تجدی باشد پس می‌تواند واسطه ربط حادث به‌قدیم باشد.[۲]

حرکت در جوهر ـ منظور از جوهر در فلسفهٔ ملاصدرا صرفاً موجودی است که در موضوعی از موضوعات نباشد یعنی امری عرضی نباشد مانند: سنگ، درخت، دیوار، خانه و چیزهایی که متکی به‌خودند. فلاسفهٔ طبیعی در باب اعراض اختلافی نداشته و ندارند که عرض‌ها دگرگون می‌شوند و مثلاً رنگ میوه‌ها تغییر می‌کند و به‌طورکلی همهٔ رنگ‌ها در معرض تغییرند و همین‌طور حالات نفسانی انسان در هر موقع از سن وضع خاصی دارند، عوارض بدنی مانند صحت و مرض، لذت و رنج. بحث آن‌ها و اختلاف آنان در حرکت در اساس جوهر است و نه در عوارض آن‌ها و این را هم که موجودات نباتی و حیوانی دائماً مراحل قوت و فعلیّت‌ها را طی می‌کنند قبول دارند و مثلاً دانه‌ای سبز می‌شود و مراحلی را می‌گذراند تا بارور شود که نام این حرکت را قوت و فعلیت گذارده‌اند همهٔ آن‌ها قبول دارند لکن این حرکت را حرکت در جوهر نمی‌دانند و حرکت در روبنای موجودات می‌دانند و البته کون و فساد هم نمی‌دانند. صورتها معدوم نمی‌شوند و صورت‌های دیگر به‌وجود آید و اگر هم صورت‌ها تباه شوند و صورت‌های دیگر به‌وجود آیند یک امری ثابت هست که این صورت‌ها متوارد بر آن می‌شوند که آن را هیولا گویند. ملاصدرا می‌گوید جسم مرکب از ماده و صورت است و این امری است که همهٔ فلاسفهٔ مشاء پذیرفته‌اند. تغییر و تبدیل در صورتِ ماده را هم مشائیان پذیرفته‌اند یعنی در یک جزء از جوهر جسمانی. ملاصدرا می‌گوید هیولای اجسام هم همراه صورت متبدّل است. و معنی حرکت در معنی جوهر این است. اگر این فرض ملاصدرا باشد که در موارد مختلف تصریح کرده است که اجسام با صورت و هیولای خود متبدلند و هر آنی در شأنی می‌باشند.[۳] مشکل این است که دیگر توارد و به‌قول او تعاقب صورت نیست و بلکه تبدل ذاتی صورت و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۹۶.
۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۳۱ ـ ۱۳۶ به بعد.
۳ـ همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۹۶.

هیولا است و از این رو است که به‌دنبال امری می‌گردد که هم حرکت مستند به آن باشد و هم حافظ تشخص اشیاء باشد یعنی آن چیزی که به‌وسیله آن این همانی اشخاص و انواع محفوظ است و سبب می‌شود که انسان دیروز انسان امروز هم باشد ولاجرم قایل به‌وجود امری دیگر مافوق ماده و صورت جسمیه شده است و آن را طبیعت نامیده است که بالذات تجدد است و در تجددش استمرار و ثبات دارد.

رتق ـ رتق در مقابل فتق است رتق و فتق به معنی حل و عقد است. و به وجهی به معنی لف و نشر است.

صدرا گوید رتق اشارت به وحدت حقیقیه و وجود واحد بسیط است.

و فتق مرتبت تفصیل وجود واحد بسیط است و مرتبت اسما و صفات و افعال است.[1]

رحمت واسعه ـ ملاصدرا می‌گوید صادر از خداوند در همهٔ امور، بازگشت به خیر و رحمت و هدایت می‌کند و غضب، انتقام و ضلالت امور عارضه‌اند که دوام ندارند و صادر از حق نمی‌باشند و مآل همهٔ خلق و آفریدهٔ خداوند به رحمت واسعه حق است، ملاصدرا در این باب یعنی این‌که صادر از ذات حق به‌جز خیر و رحمت نیست از سخنان ابن عربی شواهدی آورده‌اند.[2]

لماسبق من ان الصادر من الحق تعالی فی کل شیء هو خیر و رحمة و هدایة، والغضب والانتقام والضلال امور عارضة لایدوم، فمآل الکل الی الرحمة الواسعة.

قال صاحب الفتوحات‌المکیة فی‌الباب الرابع والثمانین منه فی تقوی الله: اعلموا اخواننا زادالله بصائرکم، انه لما امتن الله علینا بالاسم الرحمن، فاخرجنا من الشر الذی هوالعدم الی الخیر الذی هوالوجود، و انعم علینا نعمة الوجود فقال: اولا یذکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یک شیئا، فما تولانا منه ابتداء الا الرحمة، و لهذا قال: ان رحمتی سبقت غضبی، فلما نفذ حکم‌الرحمة بالایجاد، فالانتقام حکم عارض، والعوارض لاثبات لها، فان الوجود یصحبنا، فمآلنا الی الرحمة و حکمها، و هی من المقامات المستصحبة فی‌الدنیا والاخرة.

رُسُل‌الله ـ ملک، الهام، نبیّ، قرآن، رسولان خدایند به‌سوی بندگان هوا، نفس، وسوسه رسولان شیطان‌اند بر بندگان طاغوت.[3]

رطوبت ـ یکی از کیفیات محسوسهٔ ملموسه رطوبت است و رطب عبارت از چیزی است که طباع او را مانعی از قبول اشکال غریبه و ترک آن‌ها نباشد و یا بس عبارت از چیزی است که در طبایع آن عایقی است که مانع قبول و ترک اشکال است.

و بعضی گویند رطوبت جسم عبارت از بودن آن است به‌نحوی که ملتصق شود به بماپلایمُهُ.[4]

رعد و برق ـ این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است «اوکَصَیِّبٍ من‌السّماء فیه ظلمات و رعد و برق» ملاصدرا در تفسیر سوره بقره رعد و برق و صواعق را کنایه از تکالیف شاقه دانسته است پاره‌ای را از باب اعمال و پاره‌ای را از باب اعتقادات، ملاصدرا گوید منظور از برق در

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۷۵.
۲ـ مفاتیح الغیب، ص ۲۰۶.
۳ـ همان، ص ۱۶۹.
۴ـ همان.

یکادالبرق یخطف ابصارهم لمعات قرآن یا ایمان است که انوار باهره آن ابصار را بخود جلب کند که از درخشیدن نور حق و صدای رسای حق منافقان و جاهلان انگشتان خود را در گوش خود گذارند تا حقیقت را نشنوند.[1]

ملاصدرا گوید مراد از باران در این آیات ایمان و یا قرآن است زیرا باران منشأ حیات و قرآن منشأ حیات معنوی و ارزاق اخروی است و منظور از ظلمات شبهات و متشابهات است که بر جاهلان مخفی است.

ملاصدرا در تفسیر آیات یاد شده گوید عمدتاً مذمت از نادانان است آنهایی که انگشتان خود را برای نشنیدن حق در گوش‌های خود فرو برند نادان‌ها می‌باشند گوید حضرت امیر علیه‌السلام فرمودند «قطع ظهری رجلان من‌الدنیا، رجل علیم اللسان فاسق و رجل جاهل القلب ناسک» خلاصهٔ کلام ملاصدرا این است که باران، ایمان و قرآن است و رعد و برق و صاعقه، تکالیف دشوارند.

و عن أمیرالمؤمنین علیه‌السلام: «قطع ظهری رجُلان من‌الدنیا: رجلٌ علیمُاللّسان فاسقٌ و رجلٌ جاهلُ القلب ناسکٌ هذا یصدّ بلسانه عن فسقه و هذا بنسکه عن جهله فاتقوا الفاسق من‌العلماء والجاهل من المتعبّدین اولئک فتنة کلّ مفتون.

فوجه المماثلة هیهنا إنّ المراد من‌المطَر هوالایمان، أو القرآن لکونه منشأ الحیوة المعنویّة والأرزاق الأخرویّة. والظلمات هي الشبهات و المتشابهات التي یخفی وجهها علی الجهّال والأرذال و یضلّون في ادراکها، کما قال (یُضِلُّ بِهِ کَثیر اویهدی بِهِ کَثیراً وَ ما یُضِلُّ بِهِ إلّا الفاسِقین)

والرعد والبرق والصواعق، هی التکالیف الشاقّة بعضها من باب الأعمال و بعضها من باب الاعتقادات کفعل الصلوة والصیام والحجّ و ترک الریاسات والمجاهدة معالآباء والامّهات و ترک الأدیان القدیمة والاعتقاد بحقیّة هذا الدین، والانقیاد له.

فکما إن الإنسان یبالغ في الإحتراز عن المطر الصیّب الذي هو أشدّ الأشیاء نفعاً بسبب هذه الأُمور المقارنة فکذا المنافق الجاهل یحترز عن الایمان أوالقرآن بسبب هذه الأُمور زعمامنه إن الغرض منها ایلامه و تخویفه و تشدید الأمر علیه بحیث یکاد یوجب هلاکه، و لم یعلم إن فیها شفاءً لما في الصدور و تنویراً للقلوب و احیاء للنفوس المریضة بداء الجهالة و رحمة للذین آمنوا و هدی للعالمین.

والمراد من قوله: (یَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ في آذَانِهِم حَذَرَ الْمَوتِ) إنّ الجاهل المنافق.

روایح - روایح از کیفیات مشمومهٔ محسوسه‌اند صدرا گوید: روایح به‌واسطهٔ موضوعات آن‌ها مشخص می‌شوند مانند رایحه مسک و رایحهٔ عطر و غیره.

روح - یکی از مسائل مهم فلسفی که افکار و انظار فلاسفه را به خود متوجه کرده است مسأله روح است که هم از لحاظ ماهوی و هم وجودی مورد بحث و تحقیق فلاسفه قرارگرفته است.

در مسأله اول که بحث در مورد روح از لحاظ ماهوی باشد اقوال و آرای پراکنده و مختلفی اظهار شده و تقریباً هیچ‌کدام مسأله را به‌طور تحقیق و قطع حل نکرده‌اند. شرایع نیز در مورد چگونگی ماهیت روح ساکت شده‌اند چنان‌که در قرآن مجید است:

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۲۴، ۲۹.

«قل الروح من امر ربی»

آن‌چه برای اهل نظر مسلم شده است آن‌که غیر از اعضا و جوارح و ابدان مادی امر دیگر هست که منشأ احساسات و ادراکات و تعقلات و حرکات و سکنات و فعل و انفعالات ارادی و غیره است:

و این امر مسلم است که منشأ ادراک و تعقلات و احساسات و آثار و خواص دیگر در تمام موجودات یکسان نیست.

و این امر مسلم است که هر یک از موجودات را آثار خاصی است که موجب امتیاز آن‌ها از یکدیگر است.

از این جهت برای روح و نفس اقسام و انواعی قایل شده‌اند (نفس جمادی، نباتی و حیوانی)

فلاسفه عموماً قایل به سه امرند قلب ـ روح بخاری، نفس یا روح مجرد و گویند قلب عبارت از جسم لطیف صنوبریة الشکل است و مرکب روح بخاری است که روح حیوانی است و منشأ حسیات و حس و حرکت است و در تمام حیوانات هست و ساری در تمام اعضای بدن است و روح بخاری مرکب نفس است که منشأ ادراکات کلیه و تعقلات بوده و ذاتاً مجرد است.

و به این ترتیب روح حیوانی برزخ میان قلب و نفس ناطقه و واسطه در تعلق نفس ناطقه است با بدان و در مقام تعریف آن‌ها گفته‌اند که روح حیوانی عبارت از بخار لطیف شفافی است که منبع آن تجویف چپ قلب است و واسطهٔ تدبیر نفس است و روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق به روح حیوانی است.[1]

روح اعظم ـ مراد از روح اعظم امر اعلای حق و عقل اول است و از آن تعبیر به ملک مقرب هم شده است که مشتمل بر ملایکهٔ زیادی است که آن‌ها جنودالله‌اند و بالجمله عالم عقول و نفوس مجرده را عالم روحانیات گویند.[2]

روح الهی ـ این اصطلاح را ملاصدرا در تفسیر سوره واقعه به کار برده است و می‌گوید در دل انسان قوتی است که نور الهی نامند که فرمود «افمن شَرَحَ الله صدره للاسلام فهو علی نورٍ من ربه» (زمر، ۲۲) که گاه آن را روح الهی نامند که فرمودند «فاذا سَوَّیتُهُ و نفختُ فیه من روحی» (الحجر، ۲۹) و آن غیر روح حیوانی است زیرا روح حیوانی از عالم خلق است و روح الهی از عالم امر است که فرمودند «قل الروح من امر ربی»[3]

ملاصدرا در تفسیر بزرگ خود گوید:[4] روح بخاری سایه روح الهی است و محل استوای آن.

روح حیوانی ـ دربارهٔ چگونگی رسیدن فیض از عقلیات و مجردات به اجسام طبیعی مادی همواره مسأله مشکل بوده است زیرا بین ماده و جسمانیات و ارواح عقلیهٔ مجرده سنخیت وجود ندارد ازین‌رو فلاسفه قایل به‌حدّ فاصل و برزخ شده‌اند که از جهتی با اجسام و ماده سنخیّت داشته باشند و از جهتی با مجردات فلاسفه دو برزخ و واسطه بین مجردات و ماده برای افاضهٔ فیض از مجردات به مادیات قایل شده‌اند. برزخ اول جسم لطیف نورانی است که

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۱۲۷ و ج ۴، ص ۱۵۷ و مبدأ و معاد، ص ۱۸۵.

۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۴۷ و مبدأ و معاد، ص ۹۲.

۳ـ تفسیر سورهٔ واقعه، ص ۱۵۷.

۴ـ تفسیر، ج ۶، ص ۵۷.

روح نافذ در اعضای بدن به‌واسطهٔ اعصاب دماغی می‌باشد این روح از لطافت اخلاط و بخاریت آن به وجود می‌آید که روح بخاری نامند. برای این امر متوسط امر متوسطی دیگر فرض کرده‌اند که خون صافی لطیف باشد. ملاصدرا گوید برزخ مثالی حدفاصل بین نفس ناطقه و روح حیوانی است و خون صافی لطیف برزخ بین آن دو است و بالجمله وی گوید: بخار متصاعد از شریان قلب روح بخاری است که حدفاصل بین ماده و نفس است و واسطه‌ای در تأثیر نفس است.[1]

ملاصدرا گوید: هر حقیقتی که جامع تمام مراتب وجود باشد مانند انسان که شامل اجزای اعلای وجود است و هم ادنی مانند مادهٔ بدن، ناگزیر در مقام ارتباط بین آن دو، باید امری باشد متوسط بینابین و نیز بین هر دو طرف ادنی و اعلای دیگر در مرتبهٔ دیگر (چون باز هم بین ادنی و آن حد وسط تناسب لازم است) واسطه‌ای و برزخ دیگر لازم است و ازین‌روست که در انسان قوت‌ها گوناگون است.

و هر یک رابط بین اعلا و ادنی است این قوت‌ها یا محرکه‌اند یا درّاکه. قوای ادراکیه برخی عقلی‌اند و برخی وهمی و برخی خیالی و برخی حسّی و تفاوت بین آن‌ها به شدّت و ضعف است و اشد آن‌ها قوت ادراکی عقلی است و به‌ترتیب وهمی، خیالی و حسّی، حسیات پنج‌اند (قوای پنج‌گانه ظاهری) که بین آن‌ها نیز تفاوت است، به کمال و نقص و شدت و ضعف، شدیدترین آن‌ها از لحاظ پیوستگی به ماده قوهٔ لمس است و به‌ترتیب، ذوق، شم، سمع و بصر، و در بین این هشت قوت نیز تفاوت وجود دارد (وهمی، عقلی، خیالی و پنج حسّ ظاهر) و بدین منوال است قوای محرکه مانند غضب و شهوت و قوای ویژه نبات و حیوان که پاره‌ای تعلق آن‌ها به ماده زیادتر و پاره‌ای کم‌تر و هر قوه‌ای که تعلق آن به ماده زیادتر باشد تجزیه‌پذیرتر است و هر کدام کم‌تر تعلق به ماده داشته باشند، کم‌تر تجزیه‌پذیرند و نفس چون مجرد است قابل تجزیه و انقسام نیست ولکن چون تصرف تدبیری به بدن دارد از جهت اتصالش به بدن بالعرض قابل تجزیه است و نه بالذات و بدین‌طریق جزء مفکّرهٔ نفس غیر از جزء شهوانی است و غیر از جزء غضبی است البته این تجزیه در اثر اتصالش به بدن می‌باشد پس بالعرض است هرچند همهٔ آن‌ها قوای نفس‌اند و درواقع با تعددی که دارند همه مظاهر نفس‌اند، سامعه، ذایقه، باصره، غضبیه، شهویه و غیره همه کار نفس را انجام می‌دهند و به فرمان او می‌باشند و مظاهر او و دلیل بر این‌که همهٔ قوی مظاهر نفس‌اند این است که اگر عضوی بریده شد، آن عضو بدون حسّ می‌شود و بنابراین احساس در اعضای بدن کار نفس است. همهٔ این قوی در بدن متفرق و در نفس به‌وجود جمعی و وحدانی موجودند.

و سبب افتراق آن‌ها در بدن این است که نفس در هر یک از کارهای خود نیاز به عضو خاصی دارد و مثلاً عضوی که ویژه شنیدن نفس است باید غیر از عضوی باشد که کار دیدن و یا چشیدن را انجام می‌دهد پس برای هر یک از قوای نفس موضع و محل جدایی است در این امر ایرادی و اشکالی نیست. مسألهٔ دشوار این است که قوایی که متبدّلة‌الوجودند و دائماً در

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۱۵۲

تجدد و سیلانند و نیست می‌شوند و موجود می‌شوند و جوهریت آن‌ها در هر آنی تبدیل می‌شود چگونه نفس تشخص و هویت این همانی خود را حفظ می‌کند به عنوان یک امر وحدانی و بالأخره، خود کالبد چگونه تشخص و تعیّن خود را حفظ می‌کند که فرضاً انسان سالِ قبل همان انسان امروز باشد دربارهٔ مشخصات بدنی و نفسانی ملاصدرا گوید هر یک از این قوت‌ها باوجود تبدلّات و تجددات بسیار، هویت متجدهٔ خود را به یک هویت ثابته که اصل نامیده است حفظ می‌کند و آن اصل یا هویت ثابته قوه‌ای است فوق همهٔ این قوت‌ها که منتهی می‌شود به امری که ثابت‌الذات است و آن قوه فصل اخیر است و صورت محصل او است، ظاهراً منظورش صورت نوعیه و یا رب‌النوع است وی گوید: ماده متبدّل است و در عین این‌که صورت‌های جسمیّه آن در تبدلند، صورت نوعیه هر یک از آن قوت‌ها ثابت است و باقی است و از عالم عقول فیض دریافت کرده به قوت‌های متبدله رساند. ملاصدرا گوید ابن‌سینا در این امر سخت به‌مانده است زیرا اهل مکاشفه نبوده است و این امر را تنها اهل کشف و شهود و مکاشفه نتوانند دریابند و نه از راه استدلال و این مکاشفات تنها از راه ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها در خلوات به‌دست آید، ابن‌سینا همهٔ مسائل را با عقل لنگ خود خواسته است حل کند لاجرم درمانده است و بدیهی است با روشی که ابن‌سینا و شاگردان و پیروانش داشته‌اند ره به جایی نبرده‌اند و نمی‌بایست می‌بردند.[1]

پس معلوم شد که نفس ناطقه که روح انسانی است از نظر فلاسفه مجزا و غیر از روح حیوانی است و غیر از قلب است زیرا قلب و روح حیوانی نوعی از اجسام و اجرامند و با فساد بدن از بین می‌روند و آن‌چه باقی می‌ماند روح انسانی و نفس ناطقه است و آن‌ها هر یک «بدن و روح» منفک از دیگرند.

زیرا روح بخاری بنابر تعریفی که شده است جسم حار لطیفی است که از لطایف اخلاط اربعه حادث می‌شود و بدن قشر و غلاف آن است و روح بخاری روح نفسانی و حیوانی و طبیعی است و حامل قوای حیوان و نبات است و منبع آن قلب صنوبریة الشکل است.

روح بخاری را روح غریزی و روح طبی هم گفته‌اند.

لکن صدرا در عین حال که میان آن‌ها امتیاز و فرق گذارده است آن نوع تفکیک و جدایی خاصی را که فلاسفهٔ دیگر قایل شده‌اند قبول ندارد.

او گوید روح علوی سماوی از عالم امر است و روح حیوانی بشری از عالم خلق است و محل روح علوی است و روح حیوانی جسمانی است و حامل قوای حس و حرکت است و این روح در سایر حیوانات هم منبع فیضان قوای خاصی است و روح علوی در روح حیوانی ساکن شده و آن را متطور به نفس می‌کند.

رؤیا ـ رؤیا که در فارسی از آن تعبیر به خواب دیدن می‌کند عبارت از صور و وقایع و اموری است که در خواب برای انسان پدیدار و مجسم می‌شوند و بعضاً دیده شده است که وقایعی در عالم خواب برای اشخاصی نمودار می‌شود که در عالم بیداری و یقظه آن وقایع

۱ـ اسفار، ج ۴، صص ۱۵۸ به بعد و مبدأ و معاد، ص ۱۸۵.

مکشوف نمی‌شود و بالأخره وقایع و حوادث گذشته و آینده نصب‌العین اشخاص می‌شود:

برای پیدا کردن علل و اسباب و ارتباط علی و معلولی این وضع هر یک از فلاسفه سخنی گفته‌اند.

صدرا گوید موقعی‌که حواس ظاهرهٔ انسان از کار افتاد روح انسان که در بیداری متوجه و متعلق به حواس و امور واردهٔ در حواس است فراغتی حاصل کرده و از تصرف و تدبیر در امور مادی راحت می‌شود و متصل به جواهر روحانیه علویه می‌گردد و چون در جواهر روحانیه صور تمام وقایع و حوادث زمانی منقوش است که انعکاسات صور موجودهٔ در لوح محفوظ و محو و اثبات است و ممکن است مستقیماً متصل به لوح محفوظ شود و ممکن است متصل به قوای منطبعه در برازخ علویه شود که در آن‌ها صور شخصیات مادیه منتقش است، حوادث و وقایع را دریابد و این است سر رؤیا.

و امور فایضه از جواهر روحانیه هر گاه بدون دخالت متخیله و جرح و تعدیل و تألیف و ترکیب در آن‌ها در قوت حافظه باقی بمانند و در حال یقظه و بیداری انسان متذکر آن‌ها باشد رؤیا صادق است و اگر قوت متخیله غالب باشد و صفای روح کم‌تر باشد به‌طوری که مقهور قوت متخیله واقع شده و تصرفاتی در آن صور بنماید ممکن است رؤیا کاذب باشد یعنی آن‌چه از روحانیات بر نفس فایض شده است با تصرفات و تغییراتی که قوت متخیله داده است در حافظه ضبط شده است.[۱]

رَوِیّت ـ رویت عبارت از معرفت است بعد از فکر و تدبّر زیاد و بالجمله معرفتی که منشأ آن فکر و تأمل زیاد است رویت گویند.[۲]

۱ـ مبدأ و معاد، ص ۳۴۴.

۲ـ اسفار، ج ۳، ص ۵۱۸.

ز

زجاجه ـ ملاصدرا می‌گوید زجاجه قلب عارف است. این کلمهٔ مأخوذ از قرآن آیه نور است.

زمان ـ یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه و اختلاف فلاسفه است مسأله زمان است از این قرار که:

بعضی از فلاسفه گفته‌اند زمان امری است موهوم یعنی موجود به وجود وهمی.

و بعضی منکر وجود زمان شده‌اند. بعضی گفته‌اند زمان عبارت از فلک الافلاک است ـ بعضی گویند زمان عبارت از مطلق حرکت است ـ بعضی گویند حرکت فلک‌الافلاک است ـ مشاهیر فلاسفه گویند زمان مقدار حرکت است و موجودی است غیر قارالوجود و متقوم به حرکت و حرکت حامل آن است و بالأخره عده‌ای دیگر گویند زمان عبارت از آنات متتالیه است.

بعضی گویند زمان مقدار وجود است ـ بعضی گویند زمان عبارت از ذات واجب الوجود است.

بعضی گویند نسبت متغیر به متغیر زمان است.

صدرا گوید زمان میزان حرکت و مقیاس متحرکات است «من حیث هی متحرکات» و چنان‌که بعضی گویند زمان مقدار وجود نیست به‌طور مطلق بلکه مقدار وجود ضعیف تدریجی و معیار امتداد آن است برحسب «ما یخرج من‌القوة الی الفعل» به‌طور تدریج و بالأخره مقدار تغییرات و تجددات است و «آن» طرف آن است.[1]

ملاصدرا در اثبات زمان روش طبیعی را برگزیده است که علمای طبیعی از روش مشاهده در اثبات مسائل استفاده می‌کنند ملاصدرا همان برهان معمول را در اثبات زمان آورده است که دو متحرک از مبدأ معین به‌سوی مقصد معین حرکت می‌کنند یکی زودتر به مقصد معلوم و مشخص می‌رسد و یکی دیرتر وی گوید از شهود این امر علم پیدا می‌کنیم که در عالم وجود یک نوع وجود مقداری خاص هست که غیر از اجسام و نهایات آن‌ها است زیرا اجسام و نهایات آن‌ها وجود قارّه و مستقرّه‌اند پس درمی‌یابیم که آن امتداد، زمان است و زمان مقدار غیرقارّالوجود است و باید مبدأ آن و موجد آن غیرقارّالوجود باشد و آن حرکت است پس زمان مقدار حرکت است.

توضیح امر از این قرار است در این‌که ما

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۳۰۴.

انسان‌ها در عملیات وکارها و حرکات و سکنات خود ترتیبی را رعایت می‌کنیم حال به‌طور ارادی ویا به‌طور غیرارادی. نخست کاری را انجام می‌دهیم و بعد از آن می‌پردازیم به کار دیگر از آفتاب تا آفتاب سه وعده غذا می‌خوریم، مقداری تفریح می‌کنیم و مقداری کارهای دیگر انجام می‌دهیم، می‌خوابیم بیدار می‌شویم، برای کارهای خود برنامه می‌نویسیم بعضی را مقدم می‌داریم و پاره‌ای را مؤخر و با شهود سطحی خود ملاحظه می‌کنیم که آفتاب طلوع می‌کند به‌تدریج مسافتی از فضا یا آسمان را طی می‌کند به نیمه آسمان می‌رسد، به طرف مغرب نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود تا غروب می‌کند، این عملیات و این حرکات در یک امتدادی انجام می‌شود، امتدادی که ما احساس می‌کنیم، امتدادی که واقعی است نه خیالی و تصوری این امتداد را ما زمان می‌نامیم و تجزیه به اجزا می‌کنیم و نام آن‌ها را ساعات، نیم ساعت، ربع ساعت و بالأخره دقیقه و ثانیه و... می‌گذاریم بحث این است که این امتداد چیست. وجود واقعی و خارجی دارد یا ندارد.[1]

عقاید گوناگون دربارهٔ زمان:

۱ـ زمان امری موهوم است و وجود واقعی ندارد.

۲ـ زمان مرکب از آنات متتالی است و آن حد فاصل بین گذشته و آینده است.

۳ـ زمان جوهری است جسمانی و نفس فلک اقصی است.

۴ـ زمان مقدار حرکت مطلق است.

۵ ـ زمان حرکت فلک اقصی است.

۶ ـ ابوالبرکات گوید زمان مقدار وجود است.

ملاصدرا زمان را امری وجودی و حتی نوعی از وجود می‌داند و مقدار حرکت. (البته زمان معمول عام مقدار و حرکت فلک‌الافلاک و در فرض هیأت جدید مقدار حرکت زمین است به دور خود یا به دور خورشید) وی غایت زمان و حرکات را وجود می‌داند.

وی گوید زمان از لوازم حرکت است و حرکت از لوازم طبیعت سیال و طبیعت قائم به ماده وجسم است وجود و فیض حق از طریق طبیعت به اجسام می‌رسد پس حرکت هم معلول فیض حق است. و زمان هم از لوازم آن می‌باشد.

ملاصدرا گوید: «آن» به دو معنی است یکی آنی که متفرع بر زمان است و دیگر آنی که زمان فرع اوست «آن» به معنی اول حدّ زمان متصّل است (امتدادی که نام آن حرکت قطعی است) این نوع معنی زمان را پاره‌ای از فلاسفه موجود و پاره‌ای امری عدمی دانسته‌اند.[2]

خود ملاصدرا گوید این نوع «آن» که به معنی ابتدای زمان است امری است موهوم و عدمی و گوید لازم نیست برای هر حادثی ابتدایی باشد که حاصل در آن باشد و از جمله حرکت و سکون دارای ابتدای به این معنی نمی‌باشند که واقع در آن باشند اما آن «آن» که زمان متصل به سبب سیلان آن به‌وجود می‌آید. موجود است (مقدار حرکت توسطیه)

و بالجمله هر حادثی بعد از امری دیگر است (معنی حدوث همین است) که آن امر دارای قبلیت غیرمجامع با بعدیّت است (قهراً قبلیت با بعدیّت جمع نمی‌شود در زمانیات)

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۱۵ به بعد.

۲ـ همان، صص ۱۴۲ـ ۱۴۳.

یعنی معنی حادث این است که نبوده است و بود شده است پس هر حادثی مسبوت به قبلی است که در آن قبل نبوده است پس در متن حادث زمانی قبل هست و هر قبلیتی بدین وضع است که بین قبل به این قبلیت و بین آن‌چه بعد است، قبلیات و بعدیات بی‌نهایت تصوّر می‌شود و ملاک تجدّد قبلیات و بعدیات و تصرّمات و تقدمات و تأخرات باید یک هویّت متجدد و متصرّم بالذات باشد بر وصف اتصال به محاذات حرکات در مسافات که بی‌نهایت قابل انقسام است به قبلیات و بعدیات یعنی امر متجدّد متصرم قابل انقسام است پس زمان مقدار تجدّدات و کم متصّل غیرقارّه است و به‌عبارت روشن زمان مقدار حرکت است و مقیاس آن حرکت است. و وجود آن دو جهت دارد یکی جهت ثبات و دیگر جهت تجدد و عدم استقرار که گویا بین قوت و فعلیت محض است از جهت وجود و دوامش نیاز به فاعلی دارد که حافظ دوام او باشد و از جهت انصرامش نیاز به قابلی دارد که قبول امکان و قوت و وجود آن دو کند و آن جسم و جسمانی است و او را وحدت اتصّالی است و کثرت تجددی است فاعل او بَرّی از ماده و قابل او اقدم طبایع و اجسام است.[1]

ابن‌سینا گوید: کسانی گفته‌اند که زمان عبارت از نسبت خاص در مورد و جهت خاص است. یعنی زمان عبارت از امری است که در هنگام نسبت چیزی به آن دانسته می‌شود و مثلاً گفته می‌شود: فلان کس در موقع طلوع آفتاب آمد یا مسافرت کرد. پس از این نسبت «وقتی» تصوّر می‌شود والاّ «وقت بالذات امری نیست» پس زمان عبارت از یک امر عرضی است که هنگام حدوث امری دیگر (مثل مسافرت کردن فلان کس در طلوع آفتاب) حادث می‌شود.

سخن این گوینده بسیار دقیق است، وی می‌گوید از نسبت موجودات و پدیده‌ها به حرکت خورشید و وجود آن در هر یک از درجات مدار خود، وقت‌ها به‌وجود می‌آید و اگر چنین پدیده‌هایی پدید نیاید و نسبت آن‌ها به درجات مدار خورشید و حرکت در آن درجات داده نشود زمانی در کار نیست. پس زمان بالذات وجود ندارد.

مطلب دیگر این است که اگر حرکت به‌قول فلاسفه و از جمله ملاصدرا خروج از قوت به فعل باشد به‌طور مطلق و زمان مقدار حرکت باشد به‌طور مطلق لازمهٔ آن این است که هر خروج از قوت به فعلی سازندهٔ زمان باشد که هست و مثلاً یک دانه زردآلو که کشت می‌شود و مراحل سیر از قوت‌ها را به فعلیّت‌ها طی می‌کند باتوجه به این‌که هر فعلیّتی قوت برای فعلیّت بعدی است و بدین طریق میلیون‌ها قوت را فعلیت می‌کند تا به‌حدّ باروری برسد زمانی را به‌وجود می‌آورد مطابق با حرکتی که در مراحل قوت‌ها به فعلیت‌ها داشته است نهایت این زمان‌ها در داخل جهان طبیعت است و مقیاس آن‌ها نیز حرکت کل و زمان کل است که ناشی از طلوع و غروب آفتاب است. نکته دیگر زمان نفسانی است ناشی از حرکت عروق و شریان‌های انسان است که مربوط به احساس است و برحسب کندی و شتاب حرکت و جریان خون در رگ‌ها است که با مقیاس زمان کلی متفاوت است که گاه باشد که یک شبانه روز

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۱۶.

برای فردی بسیار کم‌تر از آن نمود دارد و برای فردی بسیار بیش از آن، این زمان احساسی یا امتداد احساسی، وضعی دیگر دارد که در مباحث فلسفی کم‌تر به آن اشاره شده است.

باید توجه داشت که این‌گونه مسائل فیزیکی امروزه دیگر جریان و مسیر دیگری پیدا کرده است کاملاً متفاوت با سیری که در فلسفه داشته است.

و بالجمله مناسب‌ترین و بهترین فرض‌ها فرضی است که می‌گوید حرکت از مقولات ده‌گانهٔ مدون نیست و مقوله‌ای است جدا و قهراً زمان هم از مقوله و یا از عوارض مقولهٔ حرکت خواهد بود.

تصویر کلی از حرکت و زمان.

آن‌چه در این تصویر یا ترسیم کلی از حرکت و زمان خواهم گفت توضیحی است در باب زمان، حرکت در جوهر و بیان این معنی که معیاری که برای اثبات وجود زمان گفته‌اند در باب دو متحرک از مبدئی معین به نهایتی معین بیانگر حرکت در یک مقوله است و آن حرکت در «این» است و نه مطلق حرکت در مطلق مقولات موضوع حرکت و بیان این امر که حرکت در مسافت مستلزم عبور از اجزای آن می‌باشد و اگر جسم به اجزای بی‌پایان تقسیم شود طی مسافتی محسوس نامقدور است. و بیان این معنی که زمان تابع خروج از قوت به فعل است و یا خروج از قوت به فعل تابع زمان است از جمله مباحثی است که مورد بررسی است.

فرض یا برهان اثبات زمان که همهٔ فلاسفه بدان استناد کرده‌اند این است که دو متحرک فرض می‌کنیم که در خط یا دو خط موازی از یک مبدأ حرکت کنند و به‌سوی یک مقصد معین بروند یکی با حرکت سریع و دیگری با حرکتی کند.

مبدأ حرکت را نقطه الف و نقطه مقصد را، نقطه ب فرض می‌کنیم دو متحرک با هم از نقطه الف حرکت می‌کنند به‌سوی نقطه «ب» بدیهی است که متحرک به حرکت سریع به نقطه «ب» می‌رسد درحال که متحرک به حرکت کند نمی‌رسد و احیاناً در نقطه وسط یا کم‌تر و یا زیادتر در حال حرکت است و قهراً متحرک به حرکت سریع که به نقطه «ب» رسیده است باید منتظر بماند تا آن دگر به او برسد، این انتظار و مدت آن به‌هرحال یک چیزی است و آن زمان است و عملاً مشاهده می‌شود و قابل تردید و شک نیست. فاصله بین نقطه الف و نقطهٔ ب را مسافت گویند که حرکت در آن واقع شده و این حرکت را حرکت در «این» می‌گویند نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که متحرک به حرکت سریع در زمان کم‌تر فاصلهٔ فوق را طی می‌کند پس هر چه حرکت سریع‌تر باشد زمان کم‌تر می‌شود این مسأله برای ملاصدرا کاملاً روشن بوده است و از این رو است که می‌گوید: زمان و حرکت و مسافت مطابق‌اند. فلاسفه این مسأله را که سرعت زیاد زمان را کوتاه می‌کند البته به‌صورت نسبی دریافته بودند ولکن مسأله را تنها درحد اثبات زمان دنبال کرده‌اند و نه زیادتر و این امر در حرکت کمی هم متصوَّر است که مثلا دو نهال درخت هم زمان غرس شود یکی در مدتی کم‌تر رشد می‌کند و دیگری همان مقدار رشد را در مدتی زیادتر.

لُبّ سخن در باب زمان و حرکت

خلاصهٔ تحقیق ارزنده ملاصدرا در مقابل انبوه اظهارنظرها این است:

۱ـ حرکت خروج از قوت به فعل است در همهٔ حرکت‌ها و مثلاً حرکت در کیف که تغییرشکل است در امور مادی و کمیات یعنی کیفیات متصل به کمیات آن‌چه در مراحل گوناگون حرکت ظاهر می‌شود همان چیزهایی است که بالقوه در موضوع حرکت موجود بوده است و همین‌طور حرکت در کمیات افزوده شدن و کم شدن از حجم‌ها اموری است که بالقوه بوده است و به‌وسیله حرکت فعلیت یافته و حرکت در «این» یعنی مکان که انتقال تدریجی از مکانی به مکان دیگر باشد برای رسیدن به اهداف هم خود حرکت‌ها و هم اهداف بالقوه در ذات متحرک بوده است و به‌وسیله حرکت فعلیت یافته است و از این‌رو است که گفته‌اند همهٔ حرکات و حتی حرکات افلاک غایتی را دنبال می‌کنند و همین‌طور است حرکت در متن جوهر.

۲ـ زمان از لحاظ ماهیت مقدار حرکت است. زمان معمول و مورد استناد مقدار حاصل از حرکت فلک اعلی است و مقدار همهٔ حرکات دیگر هم زمان است و اصولاً موقعی که ثابت شد که حرکت در مقوله جوهر هم واقع است و کل موجودات بالذات در حرکت اندازه حرکات جزیی جمعاً یک حرکت کلی تحقق می‌یابد که زمان کلی مقدار حرکت کلی موجودات خواهد بود. و اندازه‌گیری زمان به حرکت است. مشکلی که در این‌جا به‌وجود آمده است این است که حرکت مولد شب و روز ثابت است و زمان حاصل از آن را می‌توانیم با آن حرکت اندازه بگیریم لکن اگر به‌طور مطلق بپذیریم که زمان مقدار هر حرکتی است در این صورت معیار اندازه‌گیری نخواهیم داشت، زیرا حرکات برحسب تعداد متحرکات مختلف‌اند پاره‌ای از حرکات سریع‌اند و پاره‌ای کند، نه تنها در حرکات مکانی و بلکه در حرکات کمی، کیفی.

۳ـ حرکت و زمان هر دو موجودند و کسانی‌که آنرا موهوم دانسته‌اند معنی وجود را ندانسته‌اند از دیدگاه ملاصدرا وجود منبسط دامنه‌ای بس گسترده دارد تا آن‌جا که شامل موهومات هم می‌شود هر آن‌چه در حسّ آید، در وهم آید، در قوهٔ خیال آید مشمول وجود است یعنی مشمول مراتب وجود است نهایت وجود مراحل دارد و متفاوت است، ضعیف، قوی، اقوی و اضعف، وجود در ذهن، در خیال، در وهم و در عقل و در خارج از آن‌ها. جهان پر از وجود و بلکه عین وجود است حرکت و زمان شؤون وجودند.[1]

زوجیت ـ زوجیت یکی از کیفیات مختص به کمیات است.[2]

زیت ـ ملاصدرا گوید زیت عبارت از امداد فیض الهی که حاصل از شجرهٔ مبارکهٔ زیتونه است و نشأت مقدسهٔ مصطفویه که کمال اعتدال آن است این کلمهٔ مأخوذ از آیه نور است.[3]

۱ـ تفسیر آیه نور، ص ۱۴۴.

۲ـ اسفار، ج ۴، ص ۱۸۳.

۳ـ تفسیر آیه نور، ص ۱۴۴.

س

ساعت ـ این کلمه از آن جهت مورد بحث صدرا واقع شده است که در آیات قرآنی اشاره بدان شده و از روز قیامت تعبیر به ساعت گردیده است چنانکه فرمودند: «یسئلونک عن‌الساعة ایان مرسیها» و گفته شده است قیامت را از آن جهت ساعت گفته‌اند که «یسعی الیها النفوس» نه به قطع مسافت مکانی بلکه به قطع انفاس زمانی و به حرکت جوهریهٔ ذاتی و توجه غریزی الی‌الله و ملکوت او در صورت مرگ، پس کسی‌که بمیرد «وصلت الیه ساعته و قامت قیامته» آن ساعت قیامت صغری است به قیاس به قیامت کبری که ساعات انفس راست مانند قیاس ایام ساعات.[1]

اهل معرفت و یقین شکی در امر ساعت نداشته و مؤمن به آنند و می‌دانند که «ان‌الساعة آتیة لا ریب فیها»

السالک الصادق ـ سالک الی‌الله که از روی صدق و نیت پاک قدم در راه سیر و سلوک نهاده است. سالک الصادق و بل‌الواصل المحق می‌باشد.[2]

سبب حاجت ممکن ـ یکی از مباحث کلامی فلسفی این است که سبب حاجت ممکن به سبب چیست پاره‌ای صرف امکان دانند و عده‌ای حدوث را در ممکنات علت احتیاج ممکن به‌علت دانند ملاصدرا گوید: حدوث سبب حاجت ممکن به علت نیست والا ماهیت مبدعات معلول نمی‌بودند (چون وصف حدوث ندارند) و علاوه حدوث متأخر از تأثیر علت است، یعنی تا چیزی به‌وجود نیاید نتوان به آن حادث گفت پس حدوث صفت بعد از وجود است و چگونه تواند علت برای احتیاج باشد، نظر ملاصدرا این است که حدوث منشأ حاجت به علت معدّه است و علت معدّه هم علت بالعرض است و نه بالذات، وی گوید:[3] سبب ذاتی وجود حوادث به‌وجهی عدم است به‌اضافه امکان پس علت حاجت به‌علت امکان ذاتی است به‌اضافه عدم. منظور این است که ممکنات نظر به‌ذات خودشان و بدون توجه به علت‌شان عدمند و نظر به علت‌شان آن‌ها را رنگ وجود می‌دهد.

سبب لمی ـ مراد از سبب لِمّی برهان لمّ است. ← برهان لم.

سبق ـ سبق به معنای تقدم و جلو «سبق علی قوم» یعنی برتری بر آن‌ها یافت و در شرف

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۷۷.
۲ـ کسرالاصنام، ص ۵.
۳ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۵۲ ـ ۲۵۵.

پیشی گرفت و یا در امور حسی پیشی گرفت و بالجمله به معنی پیش و جلو و گذشته و مرادف با تقدم است.

اقسام سبق بنابر مشهور پنج است و دو قسم دیگر که سبق به تجوهر و بالوجود باشد صدرا افزوده و بعضی دیگر سبق سرمدی و سبق دهری را نیز افزوده‌اند. ← تقدم.[۱]

سبق‌العدم ـ یکی از مباحث کلامی که صدرالدین شیرازی به آن توجه کرده‌اند این است که آیا در فاعلیت فعل سبق عدم بر فعل لازم است یا نه. متکلمان به این عقیده‌اند زیرا آنان گویند علت حاجت ممکن به علت حدوث است نه امکان تنها در حال که از دیدگاه ما علت حاجت ممکن به‌علت امکان است به‌طور مطلق البته در افعال تجددّی که در دو زمان باقی نمانند مانند حرکت و زمان و همین‌طور طبیعت ساریهٔ در اجسام رواست که بگوییم علت حاجب به فاعل در حدوث است نه در بقا زیرا بقایی ندارند.[۲]

سبیل صدیقین ـ مراد برهان صدیقین است. ← برهان صدیقین.[۳]

سرادقات نوریه ـ سرادق به معنی خیمه و بارگاه و پوششی است که بالای صحن خانه کشیده می‌شود و به معنی غبار و دخان مرتفع است که محیط به چیزی باشد و جمع آن سرادقات است و بالجمله بارگاه احدیت را سرادقات اعلی و سرادقات نوریه گویند که انوار الهی وصقع ربوبی است که سرادقات جلال هم می‌گویند و آن‌ها حجب کبریایی و واسطه‌ای در فیض حق‌اند.[۴]

سرعت و بطوء ـ این اصطلاح مربوط به مبحث حرکت است، سرعت و بطوء دو وصف و حالت حرکت‌اند.[۵]

سرمد ـ سرمد به معنی دائم «لیل سرمد» یعنی شب دراز «سرمدی» یعنی آن‌چه را اول و آخری نباشد و گفته‌اند که نسبت ثابت به ثابت سرمد است و نسبت ثابت به متغیر دهر است و نسبت متغیر به متغیر زمان است که مراد به اول نسبت ذات باری است به صفات و اسما و علوم او و به دوم نسبت علوم به معلوماتش که همواره متجدد و متغیراند که عبارت از موجودات عالم‌اند به معیت وجودیه و مراد از سوم نسبت معلولات متجددهٔ او بعضی به بعضی دیگر است با معیت زمانی.[۶]

سریان عشق ـ ← عشق.[۷]

سریان وجود ـ یکی از مسائلی که مورد توجه صدرا واقع شده است مسألهٔ سریان وجود و چگونگی آن در موجودات متعینه و حقایق خاصه است.

این مسأله از این جهت مورد توجه واقع شده است که ممکن است اشکال و شبهه‌ای در این معنی حاصل شود که چگونه ممکن است حقیقت ثابتهٔ بسیطه که ذات حق تعالی است در موجودات خسیسهٔ فاسده سریان پیدا کند و در عین حال نقص در شرافت حقیقت وجود حاصل نشود و ثبات و تقدس آن به حال خود

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۳۵، ۴۰۵، ۴۴۳ و ج ۳، ص ۲۵۹.
۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۸.
۳ـ همان، سفر ۳، ص ۱۳.
۴ـ همان، چاپ سنگی، ص ۱۶۵.
۵ـ همان، سفر ۱، ص ۱۹۸.
۶ـ همان، سفر ۱، ص ۱۴۷ و رسائل، ملاصدرا، ص ۲۲۹
۷ـ همان، ج ۳، سفر ۳، ص ۱۵۹.

باقی باشد.

ملاصدرا در مقام تصویر امر سریان وجود در سراسر جهان هستی گوید: اشیا را در موجودیّت سه مرتبه است:

۱ـ وجود صرف که به هیچ روی متعلق به غیر نیست یعنی مقید به هیچ قیدی نمی‌باشد که عارفان هویت غیبیّه، غیب مطلق و ذات احدیّت نامند و این وجود را نه اسم است و نه وصف و نه ادراک شود و نه شناخته زیرا هر آن‌چه دارای اسم و رسم است مفهومی از مفهومات موجود در عقل یا وهم است و هرآن‌چه مورد شناخت و ادراک واقع شود ارتباطی به غیر خود دارد و آن وجود صرف چنین نیست زیرا او قبل از تمام اشیاء است و او غیب محض و مجهول مطلق است و شناخت او از قبل آثار و لوازم او است و او برحسب ذاتش مقید به تعیّن خاص نیست و حتی محدود در حد مطلق هم نیست و به‌عبارت دیگر نه موصوف به مطلق است و نه مقیّد و لواحق ذات او شرایط ظهور او است نه علل وجود او تا مستلزم نقص در ذات او باشد و این اطلاق یعنی مطلق وجود بودن درواقع امر سلبی است که مستلزم سلب همهٔ اوصاف و احکام و نعوت است از کنه ذات او.

مرتبهٔ دوم موجود متعلق به غیر است که قهراً وجود مقید به وصف زاید بر او است و موصوف به احکامی محدود است مانند عقول و نفوس و افلاک و عناصر و مرکبات یعنی موالید سه‌گانه مرتبهٔ سوم وجود منبسط مطلق است که اطلاق و عمومیت آن بر سبیل کلیت نیست و بلکه به نحو دیگری است زیرا وجود عبارت از محض تحصّل و فعلیّت است و کلی اعم از طبیعی یا عقلی مبهم است که در تحصّل و وجود نیاز به انضمام چیزی دیگر دارد که موجب وجود و تحصل آن گردد و از طرفی وحدت آن وجود نیز از نوع وحدت عددی هم نمی‌باشد یعنی وحدتی که مبدأ اعداد است زیرا حقیقت وجود عبارت از یک حقیقت منبسط بر رهیاکل ممکنات است که در وصف خاصی محدود نیست و در حد معینی محصور نیست یعنی حدودی مانند حدوث و قدم تقدم و تأخر، کمال و نقص، علیت و معلولیت، جوهریت و عرضیت و بلکه برحسب ذاتش بدون انضمام چیزی دیگر به او متعین است به تمام تعینات وجودی و تحصّلات خارجی و بلکه همه حقایق خارجی منبعث از مراتب ذات و انحای تعینات و تطورات او است و او اصل عالم و فلک حیات و عرش رحمان و حق المخلوق است و حقیقت حقایق است و درعین وحدت متعدد است به تعدد موجودات متحد با ماهیات، با قدیم قدیم است با حادث حادث است با علت، علت است، با معلول، معلول است، با جوهر، جوهر است، با عرض، عرض است، با کلی، کلی است و با جزیی، جزیی، با معقول، معقول است و بامحسوس، محسوس و از این اعتبار توهم شده است که آن کلی است در حالی که چنین نیست و لفظ و عبارت از بیان نوع انبساط آن بر ماهیات و اشتمال آن بر موجودات قاصرةالاشاره است مگر بر سبیل تمثیل و تشبیه و به این امر از وجودی که داخل تحت تمثیل و تشبیه نمی‌شود ممتاز است زیرا آن وجود به هیچ‌وجه با تمثیل و تشبیه و اشاره بیان نمی‌شود و تنها از راه آثار و لوازمش شناخته می‌شود.[1]

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۱۷، ۳۲۰ و ۳۲۸ـ ۳۳۱.

و از این‌رو گفته‌اند نسبت این وجود به موجودات عالیه مانند نسبت هیولای اولی است به اجسام شخصی از وجهی و مانند نسبت کلی طبیعی است به اشخاص و انواع مندرج تحت آن و این تمثیلات از وجهی می‌تواند مقرّب ذهن برای دریافت آن باشد و از سویی می‌تواند موجب بعد درک آن گردد. این وجود همان‌طور که بارها گفته شد غیر از وجود انتزاعی اثباتی عام بدیهی و متصوّر ذهنی است که از معقولات ثانیه است.

ملاصدرا می‌گوید آن‌چه در باب سریان وجود گفتیم در سخنان عارفان بزرگ وجود دارد مانند ابن عربی وی سپس گوید در عرف عارفان هرگاه وجود مطلق را بر ذات حق واجب اطلاق کرده‌اند مرادشان وجود به معنی اول است یعنی حقیقت به شرط لا شیء و نه این معنی اخیر.

ملاصدرا در مقام توضیح زیادتر امر سریان وجود در عالم گوید: چون برای تو روشن شد که وجود را سه مرتبه است درمی‌یابی که اولین چیزی که از وجود واجبی ناشی شد (وجودی که نتوان او را موصوف به وصف و نه منعوت به نعت کرد و در عین حال همهٔ نعوت و صفات جمال و جلال مندرج در آن می‌باشد) وجود منبسط بود که «عمی» و مرتبه «جمع» و مرتبه «حقیقة‌الحقایق» و «حضرت احدیّت جمع» نامیده‌اند و گاه حضرت و احدیت نامیده شود چنان‌که گاه وجود حق را به اعتبار اضافهٔ آن به اسما در عقل و به ممکنات در خارج «مرتبهٔ احدیت» و «حضرت الهیت» نامیده‌اند.

و این منشأیت به معنی علیت نیست زیرا مقتضای علیت مباینت با معلولیت است.

ملاصدرا گوید: این وجود مطلق را وحدتی است مخالف با سایر وحدت‌های عددی و نوعی و جنسی، زیرا مُصحّح همه آن وحدات و تعینات او است، پس وجود حق واجبی و از حیث اسم‌الله که متضمن سایر اسمای حق است منشأ این وجود است که شامل مطلق است به اعتبار ذات جمعی آن و به اعتبار خصوصیات اسمای حسنای آن که مندمج در اسم الله است که عارفان «مقدم‌جامع، امام‌الائمه» نامیده‌اند، مؤثر در وجودات خاصه است که زاید بر وجود مطلق نمی‌باشد. پس مناسبت بین حق و خلق به این اعتبار ثابت است و گفتار حکما که گفته‌اند نخستین صادر عقل اول است بنابراین که از واحد به‌جز واحد صادر نمی‌شود یک سخن بالجمله است به نسبت به موجودات مُتعیّنه. و اولیت آن به قیاس به سایر صوادر است والا در مقام تحلیل ذهنی که عقل اول را تحلیل به وجود مطلق و ماهیت خاصه و نقص، امکان کند، در این گاه حکم خواهیم کرد که نخستین چیزی که ناشی و صادر شد وجود مطلق منبسط است که لازمه آن برحسب هر مرتبهٔ ماهیت خاص و تنزل به‌خصوص است که امکان خاصی ملحق به آن می‌شود. همان‌طور که ذات احدیّت واجبی مقدس از اوصاف و اعتبارات است و به اعتبار مرتبهٔ واحدیت و مرتبه اسم الله جمیع اسما و صفات لازمه آن می‌باشد.

پس وجود مطلق به اعتبار حقیقت و سنخ آن غیر از ماهیات است لکن در هر مرتبه‌ای از مراتب ذاتی ماهیت خاصی است که آن را لازم خاص است و این ماهیات با انحای وجود مطلق متحداند بدون جعل و تأثیر. و مجعول هر مرتبه‌ای از مراتب، وجود مطلق است یعنی نفس وجود خاص و نه بودن آن خاص (که بودن

خاص از لوازم است و مجعول به جعل نیست).

سعادت ـ یکی از مسائل مورد بحث فلاسفه و هم علمای اخلاق بحث در سعادت است و این‌که سعادت انسان در دنیا به چیست و شقاوت و بدبختی آن به چیست و سعادت و شقاوت اخروی چیست. تردیدی نیست که نظر انسان‌ها به سعادت دنیوی گوناگون است و هر کس سعادت را در چیزی می‌داند مکتب‌های گوناگون فلسفی در یونان باستان قرن‌ها در این باب بحث کرده‌اند که مد نظر آنان اغلب سعادت مادی و مربوط به این دنیا و زندگی ماده بوده است. رواقیان، فیثاغورسیان، کلبیان هر یک در باب سعادت و شقاوت مادی انسان بحث کرده‌اند و عقاید گوناگون اظهار کرده‌اند. افلاطون و ارسطو بیش از دیگران توجه به سعادت معنوی داشته‌اند.

ملاصدرا گوید: وجود خیر محض است و سعادت است و شعور به‌وجود نیز خیر و سعادت است و چون وجودات مراتب مختلف دارند خیرات و سعادات گوناگون‌اند. هر اندازه وجود کامل‌تر و شوب او از عدم خالص‌تر باشد سعادت آن مرتبه زیادتر است و بالعکس هر اندازه مشوب به عدم و ظلمت باشد مقرون به شقاوت است. اکمل موجودات وجود حق اوّل است. و به‌ترتیب مفارقات عقلیه، مفارقات نفسیه، افلاک و اجسام زمینی که هر طبقه نیز مراتب غیرمحصور دارند و در آخرین مرحلهٔ نزول، هیولی، حرکت و زمان است. بالاتر از آن‌ها صور جسمیّه و بالاتر طبایع و بالاتر نفوس و... وجود برای هر چیزی لذیذ است و ازین‌رو سعادت است و اگر موجودی شاعر به وجودش باشد، لذیذتر است پس کمال ذات هر موجودی وابسته به مقدار ادراک او است به وجود و چون وجودات مختلف‌اند قهراً ادراکات هم مختلف‌اند و همان‌طور که وجود عقول و قوای عقلی اشرف از قوای حیوانی است مانند وجود شهوت و غضب که ویژهٔ بهایم است. سعادت و لذت قوای عقلیه بالاتر است از سعادت قوای حیوانیه و بنابراین هرگاه نفوس انسانی کمال یابند و بعد از مفارقت از بدن استقلال وجودی یابند و علاقهٔ آن‌ها به بدن باطل شود و بازگشت به ذات حق و مبدأ خود نمایند خوشی و لذت زایدالوصفی یابند که قابل قیاس بالذات حسیّه نمی‌باشد زیرا در این مرتبه ادراک و تعقل محض است و از همهٔ علاقات مادی بریده است و خیر محض شده است.[1]

وی گوید: اکثر مردم در اثر این‌که در لذات حسّی غرق شده‌اند از لذات عقلی و سعادت و شقاوت واقعی غافلند. نفوس انسان‌ها موقعی به سعادت واقعی و لذات حقیقی می‌رسند که خود را از قید تعلقات ماده برهانند و زنگار کدورات را از نفس خود بزدایند و مجرّد شوند تا لذات واقعی عقلی را دریابند و در این صورت است که درمی‌یابند که لذات حسّی جز رنج چیزی دیگری نمی‌باشد.

در این دنیا که مزرعهٔ آخرت است انسان‌ها باید آینه دل خود را از زنگار طبایع و آلودگی‌ها پاک و مصفّا گردانند ملاصدرا می‌گوید هر عمل زشتی که انسان‌ها در این دنیا انجام دهند، ستم‌ها، بیدادگری‌ها نفوس آن‌ها را کدر و ظلمانی می‌کند و توغل در امور دنیوی و مادی نفوس را به سرحد نفوس بهایم تنزل می‌دهد و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۲۲ ـ ۱۴۴.

بلکه فرودتر و جهنم خود را خود می‌سازند و صاحب نفوس شقی می‌شوند و از درک لذات واقعی محروم می‌گردند. وظیفهٔ انسان‌ها است که نفوس خود را از همهٔ تعلقات ظلمانی مربوط به دنیای مادی برهانند و با رفتار نیک و اعمال پسندیدهٔ عبادی و غیره نفوس خود را صافی کنند و به‌مراتب علم و عمل زینت دهند تا به درک سعادات و لذات عقلی نایل آیند.

هر طایفه و گروهی از مردم سعادت را در امری می‌دانند. اشقیا بر دو نوع‌اند.[1] گروهی اهل دنیا و در ظلمت و حجاب ماده گرفتارند که دل‌های آن‌ها مختوم است و ختم‌الله علی قلوبهم و گروه دیگر منافقانند که استعداد کمال و نیل به سعادت را دارند ولکن از راه حق بدر شده‌اند. ملاصدرا با استناد به آیات قرآن و روایات مقام و موقعیت هر یک از آن دو گروه را مشخص کرده است. ملاصدرا گوید: شقاوت و بدبختی‌های اخروی یا در اثر اعمال مکتسب زشت بدنی است مانند کسانی که هم آن‌ها پیروی از شهوات و لوازم آن می‌باشند و یا مربوط به رذایل غیربدنی است مانند بخل، حسد، ریا و انکار حق که هر دو عوامل موجب بدبختی است و انسان‌ها باید با مجاهدت زیاد از آن‌گونه عوامل بدبختی خود را برهانند که هر دو، عامل بدبختی‌اند. وی رذایل نوع اول را جزء امراض جسمانی و رذایل نوع دوم را از امراض روحی دانسته است.

پنج امر است که مانع نیل انسان‌ها به سعادت اخروی است از جمله:

۱ـ نقصان جوهری نفس مانند نفوس کودکان

۲ـخبث جوهری نفوس که حاصل از کثرت گناه است.

که این دو اهم موانع سعادت‌اند.[2]

ملاصدرا در تفسیر بزرگ دربارهٔ سعادت گوید.[3]

سعادت قصوی ـ معرفت ذات حق و صفات و افعال او و سعادت حقیقی اتصال به عقلیات دائمه است و مجاورت حق و خیر محض و ملائکه مقربین که در مقاعد صدق نازل شده‌اند و سعادت ظنی لذت بردن از شهوات و تنعم به نعمت‌های جنات است، ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب سعادت و شقاوت بحث مفصلی کرده است که قسمتی از آن را می‌آوریم.

سعادت عقلیه و لذت معنویهٔ اخرویه، قابل مقایسه با لذات حسیهٔ آغشته به نقایص و آفات نخواهد بود و لذا در حدیث نبوی آمده است که پیامبر گرامی فرموده است «لا عیش الاّ عیش الآخرة» عیش و کامرانی نیست مگر عیش و کامرانی آخرت. زیرا عیش و کامرانی در دنیا هم سریع‌الزوال و زودگذر و هم مقرون با نقصان و آفات است.

سبب تهی بودن نفس و محرومیت وی از لذت علوم و معارف عقلیه تا زمانی که متعلق به بدن و فریفتهٔ علایق جسمانی است، تخدیری است ناشی از ناحیهٔ تعلق به دنیا، نظیر تخدیر قوهٔ ذائقه از درک لذت طعم غذاها به علت مرض «بولیموس» و اگر بالفرض علوم و معارفی که مقتضای طبیعت قوهٔ عاقله و شایسته او است مانند علم به وجود خدا و ملایکه و کتب و فرستادگان خدا به حقیقت حاضر در ذات نفس

۱ـاسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۲۸ ـ ۱۳۱.

۲ـهمان، ص ۱۳۹.

۳ـتفسیر، ج ۲، صص ۱۸۲ ـ ۱۸۴.

و معلوم و مشهود او بودند آن چنان لذتی می‌برد که مافوق تعریف و توصیف است. زیرا سعادت حقیقی در وجود و حصول این معارف عالیه است برای نفس، نه در جمع‌آوری و حفظ و ضبط آن‌ها. زیرا آن‌چه از طریق حفظ و ضبط علوم عاید نفس می‌گردد فقط وجود ضعیفی از آن‌ها است در حالتی که وجود آن‌ها بسیار قوی و نورانی است و معرفت در این جهان بذر مشاهده در عالم آخرت است و لذت کامل موقوف بر مشاهده است نه شناسایی محض. زیرا وجود لذیذ است و کمال وجود لذیذتر. پس لذت کامل در مشاهدهٔ مراتب عالیهٔ وجود است که أتمّ و اکمل از سایر مراتب‌اند.

و همان‌طور که کراراً گفته‌ایم وجودات دارای مراتب متفاضل متفاوتند که افضل و اکمل از همه آن‌ها مرتبهٔ وجود واجب‌الوجود و پست‌ترین آن‌ها مرتبهٔ وجود هیولی و حرکت و زمان و نظایر آن‌ها است و بنابر این سعادت حاصل از درک و مشاهدهٔ مراتب متفاضله وجود نیز دارای مراتب متفاضل متفاوتی است. پس این لذات عقلیه از آن نفسی که به وسیلهٔ تحصیل علم حقیقی (علم به ذات و صفات و افعال خدا در جمع مراتب وجود) کامل گردیده است.

و اگر نفس از علوم حقیقی خالی و تهی ولی از رذایل اخلاق، عاری و بری باشد و هم خویش را مصروف تخیلات ناشی از تقلید کند (مانند عوام‌الناس که خود را مطیع و منقاد جمعی از رهبران صوری قرار داده و خویشتن را از طریق تقلید به ظواهر شرع آرسته‌اند) بعید نیست که این چنین شخصی در زمان حیات، صوری لذت‌بخش ـ طبق آن‌چه از ظواهر گفتار رهبران صوری شنیده است ـ تخیل کند و سپس تخیل آن‌ها منجر به مشاهدهٔ آن‌ها پس از مرگ او گردد. همان‌طور که صور خیالیه‌ای را در عالم خواب ـ که خود نوعی از مرگ است ـ مشاهده می‌کند و بالنتیجه پس از مرگ آن‌چه را که از ظواهر شرع از حور و قصور و سایر محسوسات موعود در بهشت برای او توصیف کرده‌اند، مشاهده می‌کند (مشاهده‌ای نظیر مشاهده در عالم خواب). پس این بهشت بدین‌گونه که گفتیم بهشت متوسطین و نیکوکاران از عوام و مقلدین و رهبران آن‌هاست (به شرط آنکه رهبران، خود نیز صالح و نیکوکار باشند) و اما آن بهشت مشهود و لقا و وصال به حق و حقیقت، بهشت مقربین درگاه و کاملان است.[1]

اشراق هشتم: در بیان شقاوتی که مقابل سعادت حقیقی است.

شقاوت حقیقی یا به علت نقصان و قصور غریزه و فطرت شخص از ادراک مراتب عالیهٔ وجود است و یا به علت طغیان و غلبهٔ اوصاف و احوال متعلق به بدن از نوع معاصی و نافرمانی‌های صادر از ناحیهٔ حواس ظاهری است، مانند فسق و فجور و ارتکاب مظالم؛ و یا به علت انکار حق و حقیقت به وسیلهٔ آرا و عقاید باطل و نادرست و انکار حکم عقلی به واسطهٔ داشتن عقاید سفسطی و جدلی و ترجیح دادن بعضی از مذاهب بر بعضی دیگر به وسیلهٔ جدل و تقلید، برای کسب شهرت و ریاست بر عوام و کسب افتخار به آن‌چه که در نظر جمهور مستحسن و مورد قبول است و برای شوق و علاقه به تحصیل کمال موهوم از طریق حفظ

۱ـ شواهدالربوبیه، صص ۳۶۶ ـ ۳۶۸ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۴۸ به بعد.

خبری منقول (خواه درست و یا نادرست) یا حرمان از وصول به حق (همان‌طور که سجیهٔ اهل ظاهر و شعار عوام‌فریبان قشری مذهب و روش اهل تقلید و محجوبان از درک علوم و معارف عقلیه و علوم الهیه است).

شقاوت در قسم اول (که ناشی از نقصان غریزه است) امری است عدمی نظیر موت برای بدن و یا زمین‌گیری و فلج در اعضا بدون شعور و احساس درد (و این شقاوت چون امر عدمی و ناشی از نقصان غریزه و استعداد درک علوم و معارف است موجب استحقاق عذاب و عقاب در حد تبه‌کاران نیست) و اما شقاوت در قسم دوم، توأم با ادراک امری دردناک است نظیر عضوی که در وی درد شدیدی است. زیرا اوصاف و ملکاتی که در نتیجهٔ مقهور گشتن نفس تحت امیال و کشش‌های بدن و قوای حیوانی پدید آمده است، موجب رنج و الم جوهر نفس و مضاد و منافی با حقیقت اولیهٔ اویند.

زیرا حقیقت نفس خواهان این است که همواره هیأت و حالت استعلا و استیلا و قهر و غلبه بر بدن و قوای شهویه و غضبیهٔ وی داشته باشد و هنگامی که مغلوب و مقهور امیال و خواهش‌های قوای شهویه و غضبیه و کشش‌های بدن قرار گرفت و مطیع و منقاد آن‌ها گردید و در تحصیل امثال و انجام مقاصد و خواسته‌های پست و نابه‌کارشان، آنان را یاری نمود و به استخدام آنان درآمد این حالت موجب شقاوت وی و تألّم و حسرت و ندامت او خواهد شد. لکن اقبال و توجه او به بدن و شواغل بدن او را از عاقبت امر غافل می‌سازد و سکر و تخدیر، طبیعت او را از احساس فضاحت احوال خویش بازمی‌دارد. ولی اینک که باموت و قطع علاقهٔ نفس از بدن، مانع ادراک از میان برداشته شده است...

پس این شقاوت و آن سعادتی که به ازای او است همان شقاوت و سعادت عقلی است که در نزد فلاسفه معروف و شناخته شده است و ما در این کتاب درصدد اثبات ثواب و عقاید حسی در سرای آخرت می‌باشیم.

اشراق هشتم: در بیان درجات مردم در این شقاوت

بدان که ذات و هویت انسان مانند آینه‌ای است که بالذات قابل انعکاس هر صورتی است که در این عالم است و آن‌چه مانع و حاجب از انکشاف و انعکاس صور علمیه در ذات نفس است یکی از پنج چیز است.

اول نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن، نظیر آینه‌ای که قبل از ساختن و پرداختن و صیقلی نمودنش قطعه آهن و سنگی است فاقد شفافیت و صلاحیت انعکاس صور همچون نفوس کودکان شیرخواه و یا عوام کالانعام و تهی‌دستان از هر علم و دانشی به‌جز آن‌چه لازمهٔ حیوانیت آن‌ها است.

دوم غبار و کدورات شهوات و معاصی که سبب تیرگی جوهر نفس و مانع از ظهور و تجلی حق در او است نظیر تیرگی آینه و غباری که ظاهر و باطن او را فرا گرفته و مانع از انعکاس صور اشیاء در او است.

سوم عدول و انحراف او از عالم حقایق و توجه و التفات او به جانب مصالح زندگی مادی و انصراف او از اهتمام به طاعات و عبادات و دانش و بینش و تأمل دربارهٔ آن‌ها و اندیشه و تفکر در اطراف احکام و نوامیس الهیه و تفاصیل

آن‌ها، همچون آینه‌ای که چهرهٔ او را از ناحیهٔ صورت به ناحیهٔ دیگری مخالف آن قرار دهند.

چهارم بودن حجاب و سدی مابین نفس و صور علمیه به علت آرا و عقاید باطلی که از آغاز فطرت از طریق تقلید و تعصب در وی جای‌گزین گشته و رسوخ و شدت یافته تابه‌حدی که مانع از ادراک حق و حقیقت شده است همچون دیوار یکه مابین آینه و صورت حایل گردیده است، همان طور که در آیهٔ شریفهٔ «و حِیلَ بینهم و بین ما یَشْتَهون»[1] و آیهٔ شریفهٔ «وجعلنا من بینِ ایدیهم سداً و من خلفِهِم سداً فاغشیناهم فهم لا یبصرن»[2] ناظر بدین مطلب است.

و بالجمله سعادت اگر سعادت عقلی (و در نتیجه ادراکات عقلیه) باشد مسلماً این سعادت در ادراک وجودات مجرده عقلیه و نیل به هویات عینیه آن‌ها و شهود آن‌ها است و اگر سعادت، سعادت حسیه و مربوط به بدن و قوای بدنیه باشد ناچار به وسیلهٔ مشاهده و نیل به مشتهیات حسیه است و هم‌چنین سعادت هر قوه‌ای ـ از قوای درونی و برونی ـ به وسیلهٔ تحصیل آن‌چه که مناسب با او است خواهد بود.

و اما آن‌چه که دربارهٔ سعادت و شقاوت نفوس متوسطین در علم و عمل بیان کردند نیز مورد تأیید و قبول ما نیست و بر هر کسی که در علوم عقلی درایت و تجربهٔ کافی دارد پوشیده نیست که بودن جرمی از اجرام سماوی و یا عنصری محل و موضعی برای تصورات نفس، ممکن نیست مگر که نفس، با آن جرم، علاقهٔ طبیعی داشته باشد و یا این‌که مابین بدن دنیوی و جرم مذکور علاقهٔ وضعی باشد (تا در نتیجهٔ وجود یکی از دو علاقهٔ مذکور، نفس از بدن دنیوی به جرم مزبور تعلق گیرد). زیرا جرمی که فاقد هر دو علاقهٔ مذکور است چگونه مورد استعمال و تصرف نفس قرار می‌گیرد و یا چگونه نفس با آن جرم نسبت پیدا می‌کند. چه نسبتی مابین جوهر روحانی و جرم ابداعی وجود دارد تا موجب اختصاص یافتن وی با آن جرم و انجذاب و ارتقا به سوی وی نه به سوی سایر اجرام گردد و یا موجب التفات و توجه وی به حیز مخصوص بدین جرم و ترک سایر احیاز و اماکن مختص به فرد دیگری از نوع این جرم باشد و چگونه می‌توان پنداشت که مابین جوهر نفسانی و جرم ابداعی تام‌الخلقه که دارای صورت کمالیهٔ تام و در ذات و ماهیت مغایر با صورت جرم عنصری است علاقه‌ای طبیعی باشد (به نام علاقهٔ تصرف و تدبیر) و حال آن‌که هیچ متصرفی نمی‌تواند در وی به تصویر و شکل‌بندی تصرفی کند بجز همان شکل و صورتی که به نحو ابداع از ناحیهٔ فیض اولی الهی نه از طریق استعداد و تهیّؤ که ویژهٔ اجرام عنصری است در وی ایجاد و ابداع گردیده است و هر مادهٔ جسمانیه‌ای که آلت و وسیلهٔ تخیلات نفسانی است ناچار باید به نحوی از انحا با وی متحد گردد و به وسیلهٔ آن نفس به صورت نوعی از انواع استکمال یابد و از طریق فعل و انفعالات و حرکات مناسب با تخیلات، وی را از قوه به فعل برساند و مسلم است که از فلک و جرم فلکی به‌جز حرکت واحدی به نام حرکت وضعیهٔ متشابهی که مطابق با حرکات نفسانیهٔ حاصل از ناحیهٔ مدبر نفسانی و یک معشوق

۱ـ سبأ / ۵۴.
۲ـ یس / ۱۰.

عقلانی است و به قصد تشبه با او است صادر نخواهد شد.

الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقليّة الملكيّة أو في الشقاوة[۱] الشيطانيّة أو السبعيّة أو البهيميّة انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، و هذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كلّ نفس ذائقة الموت» و هو غير الآجال الاخترامية الّتي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية، و القواطع القسرية، و بالجملة الموت طبيعي للبدن و معناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية، و ترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية و صيرورتها إما سعيدً فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، و إما شقيّة محترقة بنار الله الموقدة الّتي تطلع على الأفئدة كالشياطين و الأشرار، و إما مغفورة بغفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض والغشاوات. و أما سائر النفوس الحيوانيّة فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات و الأرض إلّا ما شاءالله، فينجو من العذاب، و يتخلّص من العقاب، فمثل الدنيا كالمزرعة، و أرحام النسوان كالحرث، «نساؤكم حرث لكم» والنطف في الأرحام كالبذور في المزارع، والولادة كالنبت، و أيام الشباب كالنشو، و أيام الكهولة كالنضج، و أيام الشيخوخة كاليبس و الجفاف، و بعد هذه الحالات لابدّ من الحصاد و هو الموت. و زمان القبر والصراط كالبيدر، فكما أنّ البيادر يجمع فيها الغلات من كلّ جنس، و تداس، و تنقى، و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر والحب، و يجعل بعضها علفاً للدواب، و حطباً للنيران، و بعضها لبوباً صالحة، فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلّهم من الأولين و الآخرين من كلّ دين. قل إنّ الأولين والآخرين لمجوعون إلى ميقات يوم معلوم. و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر. و يميزالله الخبيث من الطيّب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم. وينجي الله الّذين اتقوا بمفازتهم لا يمسّهم السوولاهم يحزنون». و هذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدّة مواضع من كتابه الكريم، و من قول نبيّنه ﷺ: الدنيا مزرعة الآخرة فهذا بيان حكمة.

در کتاب مفاتیح‌الغیب[۲] نیز بحث مفصلی در باب سعادت و شقاوت کرده است، در باب سعادت عقلانی و شقاوت حقیقی سخن گفته است.

و مقتضى طبايع القوة العاقلة. من العلم بالله و ملائكة و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة فى حقها، لكانت لها لذة لا يدرک الوصف كنهها، فان السعادة الحقيقية فى وجود هذه الحقائق لا فى انحفاظها و اختزانها، و انما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو ضعيف من وجودها، والا فانها اقوياء الوجود و اشداء النورية، والمعرفة فى هذا العالم بذر المشاهدة فى الاخرة، واللذة الكاملة يتوقف على المشاهدة، لان الوجود كما عرفت لذيذ و كماله الذ، والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول، و ادونها الهيولى والحركة والزمان و ما يشبهها، فالسعادت متفاضلة، فهذه اللذات الحقيقة لنفس كملت بالعلم الحقيقى، فان كانت منفكة عن العلوم، لكنها منزهة عن الرذائل، مصروفة الهم الى المتخيلات التى تلفقتها بالتقليد، فلا يبعد ان يتخيل الصور الملذة، فينجر

۱ـ اسفار، ج ۸، صص ۱۰۵ و ۱۰۶.
۲ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۵۸۸.

تخیلها ایاها الی مشاهدتها بعد رفع الوهم، کما فی‌النوم الذی هو ضرب من الموت، فیتمثل له ما وصف فی‌الجنة من المحسوسات، فهذه جنة المتوسطین و الصالحین علی ما سیجیء اثباته، و تلک جنة المقربین الکاملین.

الاشراق السادس

فی‌الشقاوة التی بازاء تلک السعادة.

اما الشقاوة الحقیقة فهی اما بحسب نقصان الغریزة عن ادراک المراتب العالیة، او بحسب غلبة الهیئات الظلمانیة الحاصلة من المعاصی الحسیة، کالفسوق والمظالم، و اما بحسب الجحود و العناد للحق بالاراء الباطلة والانکار للحکمة بالعقائد السفسطیة او المشاغبیة، و ترجیح بعض المذاهب بالجدل والتقلید طلباً للشهرة والریاسة، و افتخاراً بما یستحسنه الجمهور، و تشوقا الی الکمال الوهمی بحفظ المنقول مع حرمان الوصول، و بالجملة ایثار العاجل الخسیس علی الاجل الشریف و للحاضر الباطل علی الغائب الحق.

سکر طبیعت ـ ملاصدرا تعلق‌خاطر و شیفته شدن به امور مادی را موجب سکر و ستی و دگرگونی احوال می‌داند تا آن‌جا که شخص را از ادراک آفات نفس و بدی‌ها باز می‌دارد و غافل می‌کند به‌طوری‌که حتی رنج‌های نفسانی را هم درک نمی‌کند و موقعی که در اثر مرگ حجاب‌ها برطرف شد آن‌گاه است که از تبعات اعمال‌شان آگاه شوند و رنج شدید می‌برند که فرمود:

«فکشفنا عنک غطائک فبصَرَک الیوم حدید»

و البته آلام و عذاب اشقیا بدان سان که شایستهٔ آن‌ها است در آن دنیا عایدشان می‌شود و نه در این دنیا و آن‌چه در این دنیا به آن‌ها وارد می‌شود در برابر عذاب آخرت ناچیز است.

چنان‌که فرمودند «ان جهنم لمحیطة بالکافرین» که اشاره به این امر است که باعث رنج و عذاب در آن‌جا کاملاً بر کفار موجود است و آنان این معنی را به‌خاطر سکر طبیعت درک نمی‌کنند زیرا چشمان بصیرت‌شان کور و حواس و ادراک حسّی را از دست داده‌اند.[1]

سکون ـ سکون یعنی عدم‌الحرکة در محلی که شأن آن متحرک بودن است و بنابر این تعریف، مجردات نه متحرک‌اند و نه ساکن زیرا شأن آن‌ها متحرک بودن نیست.

تقابل میان حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است. ← حرکت.

سمع ـ در محل خود «حواس ظاهره» بیان شد که یکی از قوای ظاهره که واسطهٔ انتقال مسموعات است سامعه است. صدرا گوید: سمع عبارت از ادراک صوت است و گوید نزد ما مسموع عبارت از صوت قائم به هواست او صوت را نفس تموج هوا نمی‌داند و وجود هوا را بین سامع و ذی‌صوت شرط تحقق اتصال بین آن دو می‌داند و شرط دیگر را عدم حاجب می‌داند. ← صوت.

او در باب سمیع بودن و بصیر بودن حق‌تعالی گوید:

سمیع بودن و بصیر بودن حق عبارت از علم او است به اصوات و الوان به نحو علم حضوری اشراقی و انکشاف شهودی نوری به نفس ذات نوری خود که تمام موجودات متنور و ظاهر به آن می‌شوند پس ذات او به این اعتبار سمع و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۳۴ـ۳۵.

بصر و سمیع و بصیر است.[۱]

السمع والبصر، لما سبق ان وجود الاشياء العينية من مراتب علمه تعالى، علما حضوريا نوريا و من جملة الاشياء هى المبصرات و المسموعات فهو يعلمها بعينها، فعلمه بالمبصرات بل بكل شىء يرجع الى بصره، لا ان بصره يرجع الى علمه كما ظن و كذا علمه بالمسموعات، اى الاصوات و الحروف يرجع الى سمعه لابالعكس، لانه علم وجودى حضورى و بالجملة وجود كل شىء هو بعينه نحو من انحاء علمه تعالى به.[۲]

سوره ـ ملاصدرا دربارۀ سوره و وجه نام‌گذاری آن‌ها به سوره گویند یا از سور مدینه (شهر) عاريه شده است از آن رو كه محيط به معانی و الفاظی است که متضمن است و یا متضمن انواع احکام و معارف است به مانند احاطه سور شهر به آنچه شهر دربردارد و یا مجاز مرسل از سورة به معنی مرتبۀ عاليه و منزلت رفيعه است.[۳]

في معنى السورة

قيل: هي إما مستعارة من «سُور المدينة» لا حاطتها بما تضمّنة من أصناف المعارف و الأحكام، كاحاطة السُور المدينة بما يحتوي عليه. او مجاز مرسل من «السورة» اي المرتبة العالية والمنزلة الرفيعة، و منه قول النابغة:

ألم تـرَ ان الله أعطاک سورة

ترى كل ملک دو نها يتذبذب

إذ لكل واحدة من السوَر الكريمة مرتبة في الفضل عالية، و منزلة في الشرف رفيعة؛ أو لانها توجِب علوّ درجة تاليها و سموّ منزلة عندالله سبحانه، فكأن القاري يرتفع من كل منزلة إلى منزلة أُخرى، إلى أن يستكمل القرآن و يرتفع به، كما ورَد عنه ﷺ: «اقرأ وارق».

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۶۹ و مبدأ و معاد، ص ۱۰۵.

۲ـ مفاتيح الغيب، ص ۳۲۷.

۳ـ تفسير ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۳۲.

ش

شامه ـ یکی از قوای ظاهره و حواس پنج‌گانه ظاهری، قوهٔ شامه است که عضو آن بینی است.

ملاصدرا گوید شامه الطف از ذوق است همان‌طور که چشایی الطف از بساوایی است و این سه قوت اکثف و اغلظ مشاعراند[1] (حواس‌اند) و مدرکات این قوت (شامه) عبارت از بوی‌هاست که در اثر برخورد با هوا حاصل می‌شود یعنی هوا متکیّف می‌شود به کیفیت بوی‌ها و به بینی می‌رساند پس شم به واسطه مماست حاصل می‌شود این قوه نیز شبیه به لامسه است و گویا نوعی از لمس است و نسبت آن در لطافت به ذوق مانند نسبت آن به لمس است.

در شم بحث این است که آیا هوای متوسط بین بوی‌ها و شامه متکیف به کیفیت ذی رایحه می‌شود و آن بوی‌ها را بدین‌وسیله به خیشوم می‌رساند و یا با اجزای ریز بسیار ریز بوی‌ها درمی‌آویزد و این اجزای ریز می‌پیوندد به آلت شم و آنگاه بوی‌ها را ادراک می‌کند در این باب دو قول است که هر کدام از صاحبان دو قول برای اثبات نظر خود دلایلی دارند.

ملاصدرا می‌گوید هر دو قول احتمالاً ممکن است درست باشد.

شجاعت ـ یکی از کیفیات نفسانیه و از اقسام خلق شجاعت است و «هی الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسطة بین افعال التهور والجبن» و تهور و جبن دو طرف افراط و تفریط آنند و از رذایل‌اند.[2]

حد اعتدال غضب را شجاعت گویند و طرف افراط را تهور و طرف نقصان را جبن گویند.

و از حد اعتدال آن که عفت است خلق، کرم نجدت شهامت، حلم، ثبات، کظم، غیظ وقار و غیره منشعب می‌گردد و از طرف افراط آن کبر، عجب و غیره منشعب می‌شود.

و از طرف تفریط آن جبن، مهانت، ذلت، حساسیت، ضعف، حمیت، عدم غیرت و کوچکی نفس منشعب می‌شود.

شجرهٔ طوبی ـ شجرهٔ طوبی درختی است در بهشت که بهشتیان هرگاه و هر آن که اراده کنند توانند از ثمرهٔ آن بهره‌مند شوند.

ملاصدرا گوید بهشتیان هرچه را که تصور کنند مقدور آن‌ها شود و بلافاصله نزد آن‌ها موجود شود و منظور از این‌که هر میوه‌ای که

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۶۷.
۲ـ همان، ج ۴، ص ۱۱۶.

اراده کنند بخورند، بلافاصله شاخهٔ درخت طوبی با آن میوه مورد خواست به نزد او آمده می‌تواند از آن بهره‌مند شود این است پس درخت طوبی همه گونه میوه دارد و منوط به اراده و خواست بهشتیان است در برابر آن زقوم است که درخت میوهٔ دوزخیان است.[1]

و امّا سر شجرة طوبى و شجرة الزقوم: فهو ان العلم والقدرة والارادة التى هى مبادى الافعال البشرية والحيوانية، و هى صفات ثلاث مختلفة فى الخلق، و كلها صفة واحدة فى حق الواجب تعالى بالذات، و انما اختلفت بحسب الاسامى والاعتبارات والنسب، فيكون واحدة بالذات ثلاثاً بالاعتبار، و عقولنا الانسانية لكونها من سنخ الملكوت و عالم القدس، فاذا تجردنا عن هذا العالم نصير بحيث اذا تصور ناصورة علمية عقلية او حسية، يكون تلك الصورة هى بعينها مرادة لنا و مقدورة لنا، كما هى معلومة لنا، فكونها حاضرة عندنا حاصلة بارادتنا، بل نفس ارادتنا.

فهذه الامور يصير متحدة فى حقنا كما فى حقه تعالى، و ما من شىء الاولنا ان نتصوره، فاذن كل ما هو متصور لاهل الجنة يكون موجوداً فى‌الخارج، و كل ما هو موجود فى‌الخارج فهو من مقدورات الله تعالى، و كل ما هو من مقدورات الله فله ان يتصور فمقدوراته تعالى مقدورات هذا العبد المقرب، فيكون مقامه و حكمه، كما فى‌الحديث القدسى فى صفة اهل‌الله: كنت سمعه الذى به يسمع، و بصره الذى به يبصر، و يده التى بها يبطش، فبى يبصر و بى يسمع و بى يبطش، الحديث، و كما ورد ايضاً فيه: يا انسان: اطعنى اجعلك مثلى، و ليس كمثله شىء.

فكل ما يتصوره اهل الجنة يصير مقدوراً له موجوداً عنده من غير تراخ، فكل ما يتمنى المرء يدركه، به‌معنى ان يجده حاضراً، فتمنيه و وجدانه يكونان واحداً، و هذا المقام بحسب المثال هى شجرة طوبى فى الجنة، التى ورد فى نعتها، ان كل ما يتمنّاه و يشتهيه اهل الجنة فهو يحدث فيها دفعة على وفق شهوتهم و حسب تمنيهم حاضراً عندهم، طوبى لهم و حسن مآب.

و بازاء هذه الملكة والمقام حال الاشقياء حيث يتكثر فيهم هذه الصفات، لبعدهم عن عالم الوحدة و مقام الجمعية الالهية، و توزع قواهم و تفرقة حالهم و نزولهم فى عالم التكثر والاختلاف، و ركونهم و اخلادهم الى الارض السفلى والمهبط الادنى، و ميلهم الى الشهوات المتضادة المستحيلة، فبحسب كل من تلك الشهوات والامانى المذمومة، المتولدة من هذه الصفات الثلاث فى نفوسهم، يتولد نوعا من‌الحرمان والعذاب، فيكون لهم بازاء الصفات المذكورة، انطلقوا الى ظل ذى ثلاث شعب لا ظليل و لا يغمى من اللهب و لهم بدلا من شجرة طوبى شجرة الزقوم، ان شجرة الزقوم طعام الاثيم انها شجرة تخرج فى اصل الجحيم طلعها كأنه رؤس الشياطين، والطلع عبارة عن مبدأ وجود البذر الموجب لانبات الشجرة، والشياطين هى امثلة اهواء مردية مغوية، ان الشيطان ليجرى من ابن ادم مجرى الدم، و رؤسها مبادى الاشخاص الشيطانية، فمبادى اهوية النفس و دواعيها المهلكة هى منشأ انبات هذه الشجرة الخبيثة فى القران، و منشأها اصل الجحيم و الهاوية، فتفقه فقهاً اخرويا.

شجرهٔ مبارکه زیتونه ـ از اصطلاحات

1ـ مفاتيح‌الغيب، صص ۶۷۶ـ۶۷۷.

قرآنی است. این شجره از نوع اشجار دنیا نیست.

ملاصدرا گوید درجهٔ عقل هیولانی بذر شجره عقل است و حبهٔ ثمره معرفت و ایمان است و از آن عقل استعداد تکوین می‌یابد و سپس عقل بالفعل و سرانجام عقل مستفاد و بالأخره عقل فعال می‌شود ملاصدرا در جایی گوید: ممکن است مراد از شجرهٔ زیتونه مجموع عالم اجسام باشد که به مانند شجرهٔ زیتونه نه شرقی است و نه غربی و در جای دیگر گوید:

منظور از شجره عبارت از قوهٔ ملکوتیه است که مظهر آن آسمان هفتم است و شأن آن تصویر حقایق و تنزیل آن‌ها به منزلهٔ تخلیق و تشکیل است و متوسط است بین عالم امر و خلق.[1]

شدت و ضعف ـ از جمله مراتب تشکیک شدت و ضعف است مانند نور و وجود که متصف به شدت و ضعف می‌شوند یعنی مراتب شدیده و ضعیفه دارند. در باب این‌که آیا شدت و ضعف در ذاتیات می‌تواند باشد یا نه اختلاف است.

ملاصدرا گوید بعضی از فلاسفه شدت و ضعف و بلکه مطلق تشکیک را در ذات و ذاتیات روا نمی‌دانند یعنی در جواهر. ملاصدرا این مطلب را نقض کرده است با نوار که خود آنان گوید در انوار شدت و ضعف و قوت و ضعف و تقدم و تأخر وجود دارد در حالی که انوار جوهرند و بالجمله در انوار جوهریه قایل به شدت و ضعف‌اند ملاصدرا شدت و ضعف و انواع تفاوت‌های تشکیکی را در وجود اصیل ذومراتب روا و واقع می‌داند وی در ذات وجود اختلاف تشکیکی را روا می‌داند.[2]

شر ـ کلمهٔ شر در فلسفه در مواردی چند استعمال شده است از جمله در مورد وجود و عدم که فلاسفه اعدام و عدمیات را شر می‌دانند و آن‌چه وجودی و موجود باشد خیر نامند.

از جمله ایراداتی که بر فلاسفه بنا بر فرض وجود اعیان ثابته در علم حق قبل از وجود عینی پیش آمده است این ایراد است که آیا شرور و معاصی قبل از تقرر در عالم عین به وسیله افراد، در عالم علم و اعیان ثابته وجود داشته است یا نه و بالأخره با این فرض لازم آید که تمام اعمال خوب یا بد بندگان قبل از ظهور در عین به تدریج و در طول از زمان در علم حق وجود داشته باشد.

ملاصدرا در مقام دفع این ایراد[3] گوید: در آن‌گاه که حق‌تعالی بر ماهیتی از ماهیات متباینة المفهوم تجلی کند در آن گاه است که آن ماهیت موجود می‌شود و برحسب استعدادی که دارند در هر مرتبه‌ای از مراقبت تعینات متصف به وصفی می‌شود و همین صفات و نعوت ذاتی را فلاسفه ماهیات و عرفا اعیان نامیده‌اند و قهراً متقدم بر وجودات خاصه‌اند برحسب ذهن و تابع آن‌ها هستند برحسب خارج و مفاض و مجعول وجود است و نه ماهیت، پس تخالف بین ماهیات به‌حسب ذات است و بین وجودات به نفس شدت و ضعف و تقدم و تأخر... است و بالجمله وجود با وحدت حقه و ذاتیه‌ای که دارد در هر چیزی به حسب همان ظهور می‌کند مانند

۱ـ تفسیر آیه نور، صص ۱۵۸ ـ ۱۶۵ و سوره واقعه، ص ۱۶۳.

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۴۲۷ ـ ۴۳۳.

۳ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۵۱ ـ ۳۵۳.

آب واحد در مواضع مختلف در یک جا گواراست در یک جا گندآب است و مانند شعاع آفتاب که بر شیشه‌های گوناگون به الوان گوناگون ظهور می‌یابد با این‌که آفتاب را ذاتاً رنگی نیست. پس هر آن‌چه نسبت داده می‌شود به مظاهر و مجالی از افعال و صفات مخصوصه ثابت است برای او و از وجهی و منفی است از او از وجهی، زیرا برای هر موجود خاصی یک جهت ذات و ماهیت است و یک جهت وجود و ظهور، حق‌تعالی تنها افاضهٔ وجود می‌کند بر ماهیات که افاضهٔ خیر است چون وجود خیر محض است و چون روشن شد که هر ممکن را در جهت است یکی ماهیت و دیگر وجود و دو حیثیت یعنی امکان و وجوب غیری، بنابراین هر امری را هم می‌توان بدان منسوب کرد و هم می‌توان سلب کرد، از جهتی می‌توان اثبات کرد و از جهتی دیگر سلب کرد و گفته شد که جهت خیریت در اشیاء وجود است و جهت تخالف و شریت ماهیات، ایجاد، افاضه، فعلیّت، کمال، تحصّل... از ناحیه خداوند است و قصور، خلل، فتور و... از قبل خلق است.

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل وزین جانب بود هر لحظه تبدیل. و تفاوت در قوابل و حقایق امکانیه و ماهیات به‌وجهی از قبل ذوات آن‌ها است و از وجهی از ناحیه فیض اقدس است که قضای ازلی نامند که عبارت از ثبوت اشیاء در علم حق‌تعالی باشد به نظام افضل.

از آن روی که تابع اسما و صفات حق است، اسما و صفاتی که عین ذات‌اند و وجود این ماهیات در خارج به سبب افاضه وجود است بر آن‌ها برحسب اوقات و استعدادهای ویژه که این افاضه را فیض مقدس می‌نامند و این به‌عینه همان قَدَر خارجی است زیرا تقدیر تابع علم خداوند است. خلاصهٔ کلام ملاصدرا و عرفا در این باب این است که نقص‌ها و مذموم‌ها در وجودات ممکنات بازگشت به خصوصیات محل‌ها و قوابل می‌کند و نه به اصل وجود.

شرع ـ احکام و نظاماتی که به‌وسیله پیامبری از پیامبران مقرر شده است شرع و شریعت نامند و بالجمله احکام دینی را احکام شریعت نامند، شریعت نام عام برای مذاهب گوناگون است. ملاصدرا گوید[1] شریعت را ظاهری است و باطنی مراتب فقها و علما نیز مختلف است پاره‌ای فاضل و پاره‌ای مفضول، پاره‌ای عالم و پاره‌ای اعلم‌اند هر عالمی که نسبت او به پیامبر خود اتم و قرب او به روح پیامبر اقوی باشد علمش به ظاهر و باطن شریعت، کامل‌تر است و کسانی که هم عالم به ظاهرند و هم عالم به باطن شریعت اولی و احق‌اند که از آنان پیروی شود از جهت قرب او به پیامبر و دانش او به خدا و احکام او و از جهت مقام کشف حقایق اشیاء و شهودی که دارد یعنی به مقام کشف و شهود رسیده است و سپس از کسانی که در مرتبت پایین‌تر از او می‌باشند تا برسد به کسانی که تنها علمای ظاهرند، بین علمای ظاهر نیز مراتب است زیرا عالم به اصول و فروع شایسته‌تر است از عالم به یکی از آن‌ها، منظور از اصول آن چیزی است که از کتاب و سنت استفاده می‌شود مانند علم به خدا و کتب و رسولان او و اولیای او و علم به روز قیامت، خلاصه اصول دین.

ملاصدرا گوید هر یک از دو بخش ظاهر و

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۴۸۶ـ۴۸۷.

باطن را علمایی است که همهٔ آنها داخل در تحت حُکم خلیفةالله‌اند و آن که هم عالم به باطن است و هم ظاهر از همه کامل‌تر است ملاصدرا می‌گوید بندگان خدا باید در علوم ظاهر از علمای ظاهر بهره‌مند شوند و در سیر و سلوک از اولیاءالله از دیدگاه ملاصدرا هم باید از مجتهدان و فقها استفاده کرد و هم از عارفان و اقطاب تا ظهور مهدی که همه خلاف‌ها و اجتهادها برداشته شود.

کان للشریعة ظاهر و باطن، و مراتب العلماء ایضاً فیها متکثرة، ففیهم فاضل و مفضول و عالم و اعلم، والذی نسبته الی نبیه اتم و قربه من روحه اقوی، کان علمه بظاهر شریعته و باطنه اکمل، والعالم بالظاهر والباطن احق ان یتبع، لغایة قربه من نبیه و قوة علمه بربه و احکامه و کشفه حقایق الاشیاء و شهوده ایاها، ثم من هو دونه فی‌المرتبة، الی ان ینزل الی علماء الظاهر فقط، و فیهم ایضاً مراتب، اذا لعالم بالاصول والفروع احق ان یتبع من‌العالم باحدهما، واعنی بالاصول ما یستفاد من‌الکتاب والسنة، من‌العلم بالله و ایاته و کتبه و صحفه و رسله و اولیائه والیوم الاخر، و ما یقتضی به العقل المنور بالنور الالهی والتجلی الرحمانی، من‌المسائل الحقة الالهیة، لاالمسائل الکلامیة المختلف فیها اختلافا لایکاد یرتفع الی یوم القیامة لثبوت الدین و اصوله، والقایل‌ون بها فی کتم العدم من افکارهم و انظارهم، وبالفروع ما یستنبط بها من المسائل الکلامیة والاصول الفقهیة والاحکام الفقهیة.

فلکل من‌الظاهر والباطن علماء کلهم داخلون تحت حکم الخلیفة، الذی هوالعالم بالظاهر والباطن، و اکمل من‌الکل، فالواجب علی‌الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر فی‌العبادات والطاعات، والانقیاد لعلم ظاهر الشریعة، فانه صورة علم الحقیقة لاغیر، و متابعة الاولیاء فی‌السیر والسلوک، لینفتح له ابواب الغیب والملکوت، بمفاتیح اشاراتهم و هدایاتهم، و عند هذا الفتح یجب له العمل بمقتضی علم‌الظاهر والباطن مهما امکن، و ان لم یمکن الجمع بینهما، فمادام لم یکن مغلوباً لحکم الوارد والحال، ایضاً یجب علیه اتباع العلم الظاهر، و ان کان مغلوبا لحاله، بحیث یخرج من مقام‌التکلیف، فیعمل بمقتضی حاله، لکونه فی حکم المجذوبین، و کذلک العلماء الراسخون، فانهم فی‌الظاهر متابعون للفقهاء المجتهدین، و اما فی‌الباطن فلا یلزم لهم الاتباع، لان‌الفقهاء الظاهریین یحکمون بظاهر الاخر، والعارف لایتبع من دونه، بل الامر بالعکس، لشهوده الامر علی ما فی نفسه.

و لذلک لابد ان یرفع المهدی علیه‌السلام عند ظهور الخلافات بین اهل الظاهر، و یرفع الاجتهاد، و یجعل الاحکام المختلفة فی مسألة واحدة حکما واحدا، و هو ما فی علم‌الله سبحانه، و یجعل المذاهب حینئذ مذهباً واحداً، لشهوده الامر علی ما هو علیه فی علم الله، لارتفاع الحجب عن عینی جسمه و قلبه، کماکان فی ز من رسول‌الله صلی‌الله علیه و اله، فاذا کان اجماع علماء الظاهر فی امر یخالف مقتضی الکشف الصحیح، الموافق للکشف الصریح النبوی والفتح المصطفوی، لایکون حجة علیهم، فلو خالف فی عمل نفسه من له المشاهدة والکشف، اجماع من لیس له ذلک، لایکون ملوماً فی المخالفة، ولا خارجا عن‌الشریعة، لاخذه ذلک عن باطن الرسول و باطن الکتاب والسنة.

شرک ـ شرک در برابر توحید است. شرک یعنی برای خداوند جهان شریک قرار دادن،

بت‌پرستیدن و توحید یعنی نفی شریک‌کردن از خدا و اعتقاد به وحدانیت او. ← توحید.[1]

شعور ـ شعور به معنای اطلاع و آگاهی است. صدرا گوید شعور عبارت از ادراک بدون استثبات است و اول مرتبت حصول علم به قوت عاقله است و چنان می‌نماید که شعور ادراک متزلزل است و از این جهت در حق خدا اطلاق نشده است.[2]

شفاعت ـ شفاعت یعنی آن‌چه شخص به واسطه آن شفیع می‌شود و آن نوری است که از حضرت الهیت بر جواهر وسایط بین او و بین کسانی که در هاویهٔ بُعد و دوری از خداوند سقوط کرده‌اند تابش نماید.[3]

پس متوسطان در سلسلهٔ موجودات عقول فعاله‌اند و سپس نفوس و سپس طبایع و سپس انبیا، اولیا و علمایند.

ملاصدرا گوید منظور از واسطه، وسایط در فیض‌اند که عقول، نفوس، طبایع باشند و در عالم انسانی، انبیا، اولیا و علمایند. او گوید: اشخاص متقوم به طبایع‌اند و طبایع متقوم به نفوس و نفوس متقوم به عقول‌اند و نور وجود از حق بر همه موجودات افاضه می‌شود لکن افاضهٔ آن بر عقول مستقیم است و بر غیرعقول بعضی بر بعضی به انعکاس است، در این دنیای خاکی نیز مردم به حسب حیات اخروی و وجود علمی معادی متقوم به علمایند و علما متقوم به اولیایند و اولیا متقوم به انبیایند و نور هدایت و وجود معادی از ذات حق‌تعالی بر جوهر نبوت افاضه می‌شود و از جوهر نبوت در همه موجوداتی که مناسبات آن‌ها با جوهر نبوت خوب باشد انتشار می‌یابد از لحاظ کثرت محبت و مواظبت بر سنت‌های دین و ذکر و یاد خداوند.

مثال این نور آفتاب است هنگامی که بر آب افتد که از آن منعکس می‌شود به محل مخصوص از دیوار (نه بر همه دیوار) از جهت مناسبت و وضع خاص آن موضع مخصوص پس اولین شرط فیض بردن از سوی خداوند وجود مناسبت است و سپس وجود واسطه که پیامبر باشد و هر مناسبتی هم موجب استفاضه نخواهد شد و بلکه مناسبت مخصوص لازم است اول بین پیامبر و ذات حق و سپس بین آن فردی که استفاضه می‌کند باید مناسبت خاص با واسطه که حضرت پیامبر است داشته باشد و از این‌جا است که فرمود «و من اطاعنی فقد اطاع الله و من ابغضنی فقد ابغض‌الله» و مناسبات معنوی عقلی مقتضی این است که جواهر معنوی مستعد استفاضهٔ نور شوند و بالجمله شفاعت وساطت است و هر نوع وساطتی کافی نیست بلکه مناسبت خاص لازم است. یعنی محتاج به فیض و شفاعت باید مناسبت خاص با پیامبر و اولیا و بالأخره وسایط داشته باشد. به هر حال توضیح داده شد که شفیع کسی است که روز قیامت برای بندگان گنه‌کار به نزد خداوند وساطت کند و در قرآن آمده است که شفاعت باید با اذن خدا باشد اذن را تفسیر کرده‌اند به وجود مناسبت خاص. در تفسیر من ذالذی یشفع که پرسش انکاری است آمده است که کفار گمان می‌کردند که بتان شفیع آن‌ها بوده و واسطه بخشش گناهان آنان خواهند شد از این‌رو به آن‌ها انکار می‌شود خداوند این اندیشهٔ باطل

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۴، ص ۷۴.

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۱۹.

۳ـ تفسیر ملاصدرا، تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۱۲۵.

آن‌ها را رد کرده گوید شفیع آن موجوداتی‌اند که واقع در سلسلهٔ ایجاد و علت طولیه‌اند و در موجودات پست شفاعت و شفیع وجود ندارد، که فرمود «ویعبدون من دون‌الله ما لا یضرهم ولا ینفعهم» خلاصه این‌که ملاصدرا گوید مأذون برای شفاعت اولاً و بالذات شخص حقیقت محمدیه است که در بدایت خلقت عقل اول و قلم اعلی و عقل قرآنی نامیده شده است و در آخر هم به محمدبن عبدالله و خاتم انبیا ختم می‌شود در مقام ظهور بشر جسمانی که فرمود «کنت نبیاً و آدم بین‌الماء والطین» و فرمود «انا سید ولد آدم و صاحب‌اللواء و فاتح باب الشفاعه یوم القیامه» و بعد از او حقیقت علویه که در بدایت به نام نفس کلی اولی و لوح محفوظ و قلم اعلی و ام‌الکتاب نامیده شد و سپس الاقرب فا الاقرب. ملاصدرا مراتب عقول و نفوس و افلاک را با مقام رسالت و ولایت و ائمهٔ دوازده گانه منطبق کرده است.

همان‌طور که مراتب عقول و نفوس واسطهٔ در فیض به عناصر و موالیداند همان‌طور هم ائمه واسطهٔ در فیض‌اند به بندگان.

شکل ـ شکل یکی از کیفیات مخصوصهٔ به کمیات است چنان‌که گفته‌اند «الشکل هیئة حاصلة فی‌المقدار اوالمتقدر من جهة احاطة حدا و حدوده».[1]

شم ـ در تحت عنوان کلمهٔ شامه بیان شد که آن یکی از حواس ظاهره است که عضو آن بینی است.

صدرا در مقام مقایسهٔ میان شامه و ذوق گوید شم‌الطف از ذوق است چنان‌که ذوق‌الطف از لمس است و درعین حال لمس و ذوق و شم «لامسه ذایقه و شامه» اکثف مشاعر و قوا می‌باشند. ← حواس خمس ظاهری.[2]

شؤونات و تجلیات حق ـ هویات وجودی عالم را شؤونات حق نامند. هر شأنی از شؤون حق مرتبه‌ای از وجود و هویتی از هویات است ملاصدرا گوید:[3] شؤونات و تجلیات ـ حق‌تعالی را شؤونات و تجلیات ذاتی است ازلاً و ابداً و برای او برحسب حقیقت، اسمایی است و نیز برحسب «کل یوم هو فی شأن» شؤون و تجلیاتی است، متجدد و متعاقب و برحسب آن شؤون، اسما و صفات اضافی یا سلبی است و برای هر یک از آن سه قسم نوعی از وجود است زیرا وجود نظر به سعهٔ دایره او شامل همهٔ اشیاء است حتی اعدام و قوت‌ها و امکانات و استعدادات، زیرا برای هر یک از آن‌ها ماهیتی و معنایی است. فرق بین ذات، صفت و اسم، این است که ذات عبارت از هویت شیء و نحوه وجود او است یعنی وجود خاص به او. هر هویت وجودی را صفات کلیه ذاتی است و صفات عرضی.

شوق ـ میل مفرط را شوق گویند و عبارت از طلب کمال «ما هو حاصل بوجه غیر حاصل بوجه» می‌باشد زیرا چیزی که عادم امری باشد رأساً مشتاق به آن نخواهد شد زیرا تصور آن را نمی‌کند که مشتاق به آن شود و شوق به معدوم مطلق محال است.

و بالجمله شوق استدعای کمال است.[4]

شوق حیوانی عبارت از امری است که مبدأ

۱ـ اسفار، ج ۴، صص ۱۶۳، ۱۶۶.
۲ـ همان، صص ۱۳۸، ۱۴۰.
۳ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۳۲۷.
۴ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۴۱ـ۲۴۳.

حرکت نفوس سافله است به طرف کمال مطلوب خود.

و به‌طورکلی هر موجودی در حد وجودی خود همواره در حرکت بوده و از قوت به فعل و از نقص به کمال گراید نهایت کمالات برحسب استعداد فطری و ذاتی و غریزی موجودات مختلف است و کمال هر چیزی بسته به حد وجودی آن چیز است.

نهایت کمال مطلوب هر چیزی حد کمال وجودی آن است و موجودات در مراحل قوت و استعدادات خود همواره در سیر و حرکت‌اند به طرف کمال مطلوب خود.

مبدأ همه این حرکات و تکاپوها شوق غریزی است که در نهاد موجودات هست. این میل طبیعی موجودات را شوق طبیعی و شوق تسخیری گویند از آن جهت که تابع میل و اراده نمی‌باشند.[۱]

و مبدأ حرکت نفوس را به طرف کمال مطلوب خود شوق نفسانی نامند.

صدرا گوید: نفس انسان را مقام معلوم و معینی نیست نه از لحاظ هویت و نه از لحاظ درجت، و بلکه نفوس انسانی را درجات و مقامات متفاوت است و او را در هر درجت و مقامی صورتی است که در هر مرتبت و درجتی که باشد بازهم طالب کمال فوق و بالاتر است.

صدرا در توضیح آنکه تمام موجودات را شوقی هست گوید:

۱ـ وجود حقیقت واحدهٔ عینیه است.

۲ـ حقیقت هر ماهیتی عبارت از وجود خاص او است.

۳ـ وجود به‌طور مطلق مؤثر بوده و معشوق و متشوق الیه است.

۴ـ معنی شوق عبارت از طلب کمال است نسبت به چیزی‌که به وجهی حاصل باشد و به وجهی حاصل نباشد زیرا عادم امری به‌طورکلی و مطلق مشتاق بدان نخواهد بود و واجد امری هم مشتاق به آن نخواهد بود زیرا تحصیل حاصل است ذات حق تعالی چون وجود کامل و اکمل و اتم است مطلوب و متشوق و مشتاق الیه تمام موجودات است و چون واجد تمام کمالات است مشتاق و طالب نیست و همین‌طور عقول مجرده که به اندازهٔ ظرفیت خود واجد کمالات می‌باشند مشتاق به مادون خود نمی‌باشند و فیض آنها به مادون هم عطایا و مواهبی است که لالغرض است ولکن «عند اعتبار نفس» خود محتاج به ذات حق‌اند و شایق به تمام و کمالند.

بنابراین مقدمات گوید هیولای اولی چون حایز حظی از وجود است و عادم محض وجود نیست و او را حظی ولو بسیار ضعیف از کون و وجود هست و طالب نیل به کمال وجودی است زیرا هیولی خود قوت وجود اشیاء است و بیان شد که سنخ وجود در تمام موجودات یکی است و متحد است به علم و اراده و قدرت از کمالاتی که لازمهٔ وجود است و هر کجا وجود یافت شود علم و شعور، اراده و قدرت یافت می‌شود پس هیولی را نیز نحوی از تصور است به کمال. نهایت تصور ضعیف به اندازه ضعف وجودش که عبارت از ذات او است پس طالب وجود مطلق کاملی است که خود مؤثر بالذت باشد و چون مرتبت وجودی آن ضعیف است و فقدان او زیاد است دارای کمال شوق است و به نحو خاصی طالب تمام است و همواره در حرکت و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۴۱ـ۲۴۵.

سیر به طرف کمال مطلوب خود است. ← محبت و عشق.

و بالجمله یکی از مباحث ذوقی ملاصدرا بحث از شوق هیولی به صورت است. وی در مقام اثبات نظر خود مقدماتی ذکر کرده است از جمله:

۱ـ وجوه حقیقتی واحد و عینی است.

۲ـ حقیقت هر ماهیتی وجود خارجی او است و تحقق ماهیت به وجود است.

۳ـ آن‌چه در خارج متحقق است نحوهٔ وجود اشیاء است و ماهیت منتزع از مراتب وجود است.

۴ـ معشوق واقعی به طور مطلق وجود است.

۵ـ شوق عبارت از طلب کمال است. و کسی شایق است که واجد مرتبه‌ای از کمال و فاقد مرتبه‌ای دیگر از آن باشد نه واجد کلی و نه فاقد کلی.

ملاصدرا حرکات و سیر همه موجودات را به واسطهٔ شوق و عشق به کمال می‌داند همهٔ موجودات ناقصه به سوی کمال در حرکت‌اند و از قوت‌ها به فعل‌ها سیر می‌کنند.[1]

هیولی مشتاق به کسب همهٔ صورت‌های ممکن است این شوق‌ها در دو سلسلهٔ طولیه و عرضیه در همهٔ موجودات جهان وجود هست و همه به عشق عزیزی ذاتی به سوی کمالات در جریان و سیلان‌اند.

زیرا صورت با فعلیت‌های اشیاء و کمالات آن‌ها است و بحث مستوفی در باب شوق‌ها و عشق‌های موجودات به سوی کمال حقیقی کرده است و نیز بحثی مستوفی در باب صورت‌ها کرده است و غایت سیر موجودات ذات حق است.

هر حرکت ارادی دارای مبادی است که مبدأ قریب آن قوهٔ محرکه مباشر بالفعل است در حیوان، منظور مبادی افعال است که تصور، تصدیق، علم تصدیقی و شوق و شوق متأکد و سرانجام حرکت عضلات برای انجام فعل باشد که ارادهٔ مؤکد یا شوق مؤکد را اجتماع نامند این‌ها مبادی افعال ارادی است. گاه باشد که صورت مرتسمه در ذهن که به دنبال آن مقدمات و مبادی دیگر حاصل و منتهی به انجام فعل می‌شود همان صورت مرتسمه، غایت و هدف فعل است چنان‌که انسان از محل سکونت خود ناراحت است قصد محلی دیگر کند و بدان محل رود که مطلوب صرفاً همان محل دوم است که مرسوم در ذهن او بوده است و گاه غایت عین صورت مرتسم در ذهن او نباشد مثل این‌که انسان آن محل را به‌خاطر ملاقات دوستی انتخاب کرده است که ماالیه‌الحرکت بالذت غایت مطلوب او نیست.[2]

در قسم اول غایت متشوقه نفس ماالیه الحرکه است و در قسم دوم غایت متشوقه بعد از نیل بماالیه الحرکت حاصل می‌شود که ملاقات دوست باشد و گاه باشد که نفس حرکت غایت متشوقهٔ متحرک باشد بنابراین غایت حرکت در هر حالی آن چیزی است که غایت حقیقی اولیه است برای مبدأ قریب حرکت که در عضله است و بالجمله غایت نخست در ذهن و قوهٔ مدرکه ترسیم می‌شود و سپس به وسیلهٔ قوهٔ محرکهٔ مبدأ قریب بعد از حصول مبادی دیگر حاصل

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۲۴۲ به بعد.

۲ـ همان، صص ۲۴۲ ـ ۲۵۰ به بعد.

می‌شود.

و گاه باشد که غایت غیر از آن چیزی باشد که حرکت به آن منتهی می‌شود چنانکه بیان شد و هرگاه مبدأ قریبُ‌اقرب با دو مبادی دیگری که قبل از آن می‌باشند مطابق افتد. نهایت حرکت غایت همهٔ مبادی است و عبث نیست زیرا غایت ارادی است و هرگاه مبدأ قریب با مشتاق تخیّلی مطابق باشد و با تشوّق فکری مطابق نباشد. یعنی غایت مرتسم در ذهن امر خیالی باشد و با شوق فکری مطابق نباشد عبث است. و هر غایتی که نهایت حرکت نباشد و مبدأ آن تشوّق فکری هم نباشد در این صورت یا تخیل تنها مبدأ شوق است یا تخیل به اضافه طبیعت یا مزاج مبدأ شوق است مانند تنفس و حرکت مریض و یا تخیّل با خلق و ملکهٔ نفسانی داعی بر آن فعل است بدون اندیشه مانند بازی با ریش که قسم اول را جزاف و قسم دوم را قصد ضروری یا طبیعی نامند و قسم سوم را عادت نامند و هرگاه غایتی از غایات یافت نشود یعنی فعل به غایت مترتب منتهی نشود باطل نامند.

پس عبث غایت قوهٔ خیالیه است در باب اتفاق قول ذیمقراطیس نقل و رَدّ و نقض شده است. در باب غایت افعال اختیاری مسأله فعل خداوند مطرح شده است که پاره‌ای گفته‌اند افعال خداوند خالی از حکمت و مصلحت است که ملاصدرا به طور تفصیل دلایل آن‌ها را مردود می‌داند و از قول ابوسعید ابوالخیر در جهت دلایل خود مؤیداتی آورده است.

و در مبحث چهارم در باب غایت کائنات متعاقبه نامتناهی بحث مفصّل دارد.[۱]

شهوت ـ شهوت به معنی میل مفرط و علاقه و رغبت شدید «شهی» یعنی لذیذ و ملذ «شها» یعنی کثیرالشهوة «شهوان» و شهوی و «شهوانی» یعنی ذوشهوت. و بالجمله شهوت عبارت از حرکت نفس است برای طلب ملایم یا یکی از اوصاف نفسانی است و اعتدال آن عفت است و افراط آن شره و تفریط آن خمود است عفت مصدر و مبدأ سخا، حیا، صبر، مسامحه، قناعت، ورع، قلت طمع، مساعدت است: و از طرف افراط آن حرص، وقاحت، تبذیر، ریا، هتک، مخافت، ملق، حسد، شماتت و تذلل در مقابل اغنیا منشعب می‌شود.[۲]

شیطان ـ موجود فریب‌کار و خبیث، در تمام مذاهب در مقابل رحمن خودنمایی می‌کند و تعبیر از آن در سنت‌ها و مذاهب گوناگون است.

ملاصدرا گوید: حقیقت شیطان جوهری است نفسانی و فاعل شرّ و مبدأ غلط در اعتقادات و فسق‌ها و فجور و عصیان در اعمال شیطان است. منشأ وسوسه، مکر، خدعه و ارائه چیزهایی که حقیقت ندارد شیطان است. ابراز باطل در صورت حق کار ابلیس است. وی جریان فریب‌دادن آدم را شرح داده و آدمی‌زادها را از مکر و حیله شیطان برحذر داشته است.[۳]

فی‌الکشف عن فعل الشیطان و حقیقته.

اعلم: ان حقیقة الشیطان جوهر نفسانی فاعل الشر. مبدأ الغلط فی الاعتقادات، والفسوق و العصیان فی الاعمال، منشأ الوسوسة والمکر و الخدیعة، و ارائة اشیا لا حقیقة لها، و ابراز الباطل فی صورة الحق، و ذلک ان ابلیس لما تمت حیلته

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۵۹.
۲ـ همان، ج ۱، صص ۵۳، ۴۱۲.
۳ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۹۲ـ۱۹۳.

علی آدم علیه‌السلام، و وصل بالاذیة الیه ما وصل، و نال بغیته و بلغ منیته، و سئل ربه الانظار الی یوم یبعثون، فاجیب الی یوم الوقت المعلوم، اتخذ لنفسه جنة غرس فیها اشجاراً و اجری فیها انهاراً، لیشاکل بها الجنة التی اسکنها الله آدم، و قاس علیها قیاسا مغالطیا، و هندس علیها هندسة فانیة مضمحلة لابقاء لها، کما یترأی فی مرآة وقعت فی محاذاة جنات و انهار و ابنیة صور خیالیة فانیة، و جعل فیها مساکن اهله و ذریته و اولیائه، و هی کمثل سراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء، حتی اذا جائه لم یجده شیئا، و ذلک انه کان من الجن، و قد قیل: ان فعل الجن اکثره التخییل و التمثیل ما لا حقیقة له، کذلک فعل ابلیس انما هو تمویه و تزویق و مخاریق و تنمیق لا حقیقة لها و لاحق عندها، لیصدبها الناس عن‌الطریق القویم والصراط المستقیم، و بذلک و عد ذریة آدم، کما قال تعالی: یعدهم و یمنیهم و ما یعدهم الشیطان الاغرورا، والجنة التی غرسها ابلیس لذریته لیصیدوا بها ذریة آدم و یخرجوهم عن جنة ابیهم، هی‌الامور الدنیاویة والشهوات الواهیة الدنیة، و فعل الخطاء والمآثم و ارتکاب المعاصی والمحارم، و حب القنیة الفانیة واللهو واللعب، والخروج عن طاعةالله والاخلاد الی ارض الدنیا، و نسیان امور الاخرة و احوالها، والاعراض عن آیات‌الله والصمم عن ذکرها، و اهل الطاغوت و اولیاء الشیطان هم‌المعرضون عن ذکرالله و ملکوته، والمعتکفون علی الدنیا و شهواتها، الواقعون فی شبکة ابلیس، المقیدون فی حبایله، فهم فی‌العذاب مشترکون، و من برازخ الظلمات لا یخرجون، کما فی قوله: لا تفتح لهم ابواب السماء و لایدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط، و کذلک نجزی المجرمین، لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش، و کذلک نجزی الظالمین، و هذه الشبکة المعمولة بحیلة ابلیس، المنصوبة لیقع فیها المغترون یلامع سراب اللذات، معمولة من محاسن امورالدنیا الواهیة، و زخارفها الطبیعیة، و مثالاتها الهیولانیة، فمن مال بکلیته الیها، و هجم فیها، واقتحم و غرق فی شهواتها، و انهمک فی لذاتها، فقد طالت بلیته و عظمت رزیته، و حیل بینه و بین‌النجاة، و غلق علیه باب الخلاص عن ربقة هذه الافات.[1]

شیئیّت ـ از جمله مصادر جعلی است یعنی چیز بودن. شیء مفهوم عام است و مساوق با وجود مفهومی است و بنابر این شیئیت یک امر خاص نیست در همهٔ امور صادق و با آنها منطبق است چنانکه مفهوم وجود. ملاصدرا گوید: شیئیت ممکن بر دو وجه است، شیئیت وجود و شیئیت ماهیت. که از آن تعبیر به ثبوت شده است. قسم اول عبارت است از ظهور ممکن در مرتبه‌ای از مراتب و عالمی از عوالم و قسم ثانی عبارت از نفس معلومیت و ظهور ماهیت است به نزد عقل به واسطه نور وجود و انتزاع آن از وجود. و بیان شد که موجودیّت ماهیت به این نیست که وجود صفت آن شود و بلکه به این است. در مقام تحلیل ذهنی یکی از اجزا، شیء و موجود باشد و در خارج عین وجود و متحد با آن باشد که وجود در تصور عارض و وصف ماهیت است و در خارج یکی است و اصل وجود است و ماهیت حدّ وجود.[2]

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۹۲ـ۱۹۳.
۲ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۴۷.

ص

صابئیان ـ یکی از فرق مذهبی قبل از اسلام‌اند که ریشهٔ در هندو سپس حران دارند صابئیان ستاره‌پرست‌اند در قرآن مجید نامی از آن‌ها آمده است به هرحال در مورد ریشهٔ وجودی آن‌ها و اعتقادات دقیق آن‌ها سخن بسیار است. برای اطلاع کافی ← کتب تاریخ مذاهب.[1]

ملاصدرا بر آن است که صابئیان از پیروان شیث و ادریس بودند آن‌ها معقولات را عبادت می‌کردند مانند ارواح و کواکب بنابراین ملاصدرا معتقد است که صابئیان ستاره پرست نبوده‌اند و بلکه ارواح ستارگان را می‌پرستیدند.

وی گوید یونانیان قبل از خروج اسکندر اقدام به بنای هیاکل کردند به نام قوای روحانی و اجرام نیره و آن‌ها را به عنوان معابد قرار دادند ملاصدرا با استفاده از اطلاعاتی که رسائل اخوان الصفاء می‌دهند نام هیاکل را ذکر کرده است مانند هیکل عقل، هیکل علت اولی و هیکل عقل صریح و هیکل نفس و هیکل سیاست مطلقه و هیکل زحل و هیکل مشتری و هیکل مریخ. باید توجه داشت که در رسائل اخوان‌الصفاء اطلاعات زیادی هم درباره صابئیان حران و هم هیاکل عبادت آن‌ها وجود دارد که برای مزید اطلاع باید به آن مأخذ مراجعه شود.

صادر اول ـ مراد موجود اول است که از ذات حق تعالی بلاواسطه صادر شده است صدرا گوید: عندالتحقیق صادر اول عبارت از وجود منبسط است که نفس رحمانی هم گویند لکن در مقام نسبت موجودات بعضی به بعضی دیگر و از لحاظ تقدم و تأخر و شرافت و خست و ترتب هر یک بر دیگری، اول ما صدر عقل است و عقل اول است و نسبت به اصل وجود اول ما صدر، وجود منبسط است. ← عقل و اول ما صدر.[2]

صاعقه ـ عبارت از صدای رعد است با شدت که همراه آن قطعه آتش یا شعلهٔ آتش قوی ظاهر می‌شود که هرگاه به اشیایی برخورد اگر آن شیء متخلل باشد و لطیف از و می‌گذرد و آن شیء به‌حال خود باقی می‌ماند و اگر متکاثف و سخت و سفت باشد ذوب می‌شود و با تمام نیرویی که دارد باز هم با شتاب خمود و خموش می‌شود.

ملاصدرا به مناسبت تفسیر آیاتی که در آن‌ها رعد و برق و غیره آمده است به تفسیر و تأویل صاعقه پرداخته است. در قرآن مجید آمده است

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۱۶.

۲ـ مشاعر، ص ۵۶.

«یجعلون اصابعهم فی اذانهم من‌الصواعق حذر الموت» در تفسیر صواعق و رعد و برق وجوه مختلفی آمده است.[1]

والضمير في (يجْعلُون) لأصحاب الصيّب، والمرجع و إن كان محذوفاً لفظاً لكنّه باق معنى، فيجوز أن يعوّل عليه. والجملة استيناف كأنّها وقعتْ في جوابِ منْ قال: «فَكَيْفَ حالُهم مع مثل هذه الشدّة والهول؟».

و إنّما ذكر «الأصابع» موضع «الأنامل» للمبالغة، أو لأنّ المراد بعضها، و قوله: (من الصّواعق) متعلّق به «يَجْعَلونَ» أي: من أجلها.

والصاعقة: قصفة رعد شديد معها جوهر ناري فوى النارية لا تمرّ بشيء إلاّ أتت عليه. بقي بحاله إن كان متخلخلاً لطيفاً، و أذابته أودكّته بسرعة إنْ كان متكاثفاً صلْباً. و هي مع قوتها سريعة الخمود والجمود، و «التاء» فيها للمبالغة كالراوية، أو مصدريّة كالعاقبة.

و قوله: (حذرالموت) نصب على العلّة. والموت: زوال الحيوة و عدمها عما فيه قوّة قبولها. و قيل: صفة تضادّ الحيوة، تمسّكا بقوله: (خلق الموت والحيوة) [۲/۶۷].

و دفع بأنّ «الخلق» هيهنا بمعنى التقدير، والإعدام مقدرة و إن لم تكن مجعولة.

و معنى إحاطته تعالى بالكافرين: شمول قدرته عليهم و إحاطة أمره و نقمته بهم لقوله: (و ان جهنّم لمحيطة بالكافرين) [۵۴/۲۹].

و قيل: المعنى انّهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط، لا يخلصهم الخداع والحيَل. والجملة اعتراضيّة لا محلّ لها من الإعراب.

و «الخطْف» الأخذ بسرعة. و قرء مجاهد «يخطف» ـ بكسرالطاء ـ والفتح أفصح؛ و عن ابن مسعود والحسن: «يخطّف» ـ بفتح الياء والخاء ـ على أنّه...

صحت و مرض ـ صحت و مرض از کیفیات نفسانیه‌اند، صحت را چنین تعریف کرده‌اند.[2]

که ملکه یا حالتی است که از موضوع آن افعال سلیمه صادر گردد «ملکة اوحالة تصدر عنه الافعال من‌الموضوع لها سلیمة» و باز گفته شده است که «الصحة هیئة بها یکون بدن الانسان فی مزاجه و ترکیبه بحیث یصدر عنه الافعال کلها صحیحة سلیمة»

و مرض را تعریف کرده‌اند که «هو هیئة مضادة للصحة‌ای ملکة اوحالة یصدر عنها الافعال من‌الموضوع لها غیر سلیمة».

و بالجمله صحت هیأتی است در شیء که مبدأ سلامت افعال است که در موقع عروض مرض آن هیأت زایل می‌شود و هیأتی دیگر که مبدأ آفت است حادث می‌شود و آن مرض است بعضی صحت و مرض را از کیفیات محسوسه می‌دانند.

صحیفهٔ اعمال ـ یکی از مسائل کلامی است، اساس بحث بر این است که تمام اعمال بندگان در این دنیا در صحیفهٔ ثبت می‌شود و این صحیفه در روز حشر به دست اشخاص داده می‌شود تا خود بخوانند و از حاصل اعمال و کردار خود در دار دنیا مطلع شوند ملاصدرا گوید:

و اما «کتب» (یعنی صحیفهٔ اعمال که به دست راست موحدین از اهل تقوا و فضایل نفسانی داده شده و نشان‌دهندهٔ صور نیات عالیه

۱ـ تفسیر سورهٔ بقره، ج ۲، ص ۳۲.
۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۴۶.

و معارف الهیه و اخلاق فاضله‌ای است که در آن نقش بسته است و اعمال و افعال آنان در اندک زمانی و به آسان‌ترین وجهی محاسبه می‌گردد و سپس با وجد و سرور به اهل و خویشاوندان و همگنان خود می‌پیوندند، همان‌طور که در قرآن مجید می‌گوید) «فامّا مَنْ أُوتیَ کتابَه بیمینه. فسوف یُحاسَبُ حِسابا یسیرا. و ینقلب الی اهله مسروراً»[۱] و آن کس، مؤمن سعادتمند است زیرا کتاب و صحیفه اعمال او از جنس الواح عالیه‌ای است (که در آن‌ها صور عالیهٔ علمیه و معارف عقلیهٔ الهیه نقش بسته و صحیفه اعمال او مورد تکریم و تحسین الهی در مقامی عالی و بالاتر از فهم و ادراک عمومی قرار گرفته و از صور اوهام و تخیلات نفسانی و نقوش و رسوم جسمانی منزه و مبری است) و صحیفه‌ای است که صور نیات و اعمال و اخلاق فاضله در آن به دست مسافران راه حق و سالکان طریق معرفت و عبودیت و خوبان و نیکوکاران گرامی نگاشته شده است. همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «فی صُحُفٍ مکرّمةٍ. مرفوعةٍ مطهرةٍ بایدی سفرةٍ. کرامٍ بَرَرةٍ»[۲] بیان گردیده.

و اما آن کس که کتاب و صحیفهٔ اعمالش به دست چپش داده می‌شود او منافق و شقی است. زیرا کتاب او از جنس اوراق و نوشت ابزارهای عالم سفلی جسمانی و صحیفه‌های محسوس و قابل احتراق است، همان‌طور که خدای متعال در قرآن کریم می‌گوید «انَّ کتابَ الفجّار لفی سجّین. و ما ادریک ما سجّینٌ. کتابٌ مرقومٌ. ویل یومئذ للمکذبین»[۳] و اما کافر (مطلق که نه باطناً و نه ظاهراً ایمان به خدا ندارد) کتابی (که حاکی از احوال و اوصاف او باشد) ندارد (زیرا کفر همه اوصاف را محو و نابود می‌کند و اثری جز سیاهی مطلق ناشی از کفر در صفحات نفس باقی نمی‌گذارد) ولی از شخص منافق (که کفر را در زیر حجاب نفاق پنهان نموده و خود را ظاهراً مسلمان نشان می‌دهد) در مورد ایمان لفظی ظاهری و عهد و میثاقی که اسلام از وی گرفته است، پرسش می‌شود و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «انّه کان لا یؤمنُ بالله العظیم»[۴] در حق او گفته می‌شود که او شخصی بود که در دار دنیا ایمان به خدای بزرگ نیاورده بود (و ایمان او لفظی و ظاهری بود).

پس شخص معطِّل به کسر طا (که قایل به تعطیل عالم از وجود مدبری قادر و حکیم است) و همچنین شخص مشرک (که برای عالم، دو و یا سه مبدأ قایل است) و شخص جاحد (که منکر وجود خدا است و برای عالم مبدئی جز خدا به نام طبیعت و یا دهر قایل است) همگی تحت عنوان منافق داخل می‌شوند و منافق، در حقیقت، یکی از این سه طایفه است و صواب ظاهری اسلام (که به طور ظاهر خود را به آن نسبت می‌دهد) در عالم آخرت مفید و نافع به او نیست، هرچند همین اسلام ظاهری صوری برای عوام‌الناس و ضعفا (که از درک علوم معارف الهی محروم‌اند نافع و مفید و موجب نجات آن از عذاب ابدی است).[۵]

و اما آنان که کتاب و صحیفه اعمالشان از پشت سر به آنان داده می‌شود، ایشان کسانی هستند که در دار دنیا کتاب خدا به آنان عرضه

۱ـ انشقاق / ۷ـ ۹.
۲ـ عبس / ۱۳ـ ۱۶.
۳ـ مطفّفین / ۷ـ ۱۰.
۴ـ حاقه / ۳۳
۵ـ ترجمه شواهد، صص ۴۳۰ـ ۴۳۱.

شد ولی آن‌ها پشت سر انداختند و آن را به بهای کم فروختند و چون روز قیامت فرا رسد به آن کس که از این گروه است، گفته می‌شود که گناهان اعمال خود را از پشت سر بگیر، یعنی از آن‌جا که کتاب خدا را در دار دنیا به دور افکندی به‌خاطر لذایذ نفسانی از مندرجات آن سرپیچی کردی) بگیر، همان‌طور که در قرآن مجید در آیه شریفهٔ «قیلَ ارجِعُوا وراءَکم فالتَمِسوا نوراً»[1] به آن تصریح می‌کند می‌گوید به آنان گفته می‌شود که ای تبه‌کاران برگردید به پشت سر و از آن‌جا نور رستگاری را درخواست کنید (زیرا که در دار دنیا کتاب خدا را که مشتمل بر انوار معرفت بود به پشت سر انداختید و از آن رو برگرداندید) و این کتاب که به آنان دربارهٔ آن چنین گفته می‌شود همان کتابی است که (از جانب خدا توسط پیامبران) بر آنان نازل شده بود، نه کتاب و صحیفهٔ اعمال آنان (که برحسب تقسیم گذشته به دست چپ آنان داده می‌شود و بدیهی است که این گفتار گفتاری است براساس سرزنش و توبیخ وگرنه در روز قیامت کتابی به نام تورات و انجیل و قرآن بدان صورت که دار دنیا بر روی اوراق و صفحات الواح و یا کاغذ نوشته شده باشد، وجود ندارد تا که آن را از پشت سر و یا از پیش سرگرفت) و این داستان بدین علت و سبب است که این شخص موصوف هنگامی که کتاب خدا را پشت سر انداخت گمان می‌کرد که دیگر به آن بازگشت نمی‌کند و از آن خبر و اثری باقی نمی‌ماند.

صراط ـ صراط یعنی راه و طریق و صراط به ضم صاد شمشیر بلند و برنده است. صراط حق یعنی راه حق و صراط مستقیم یعنی راه راست. در خبر است که صراط عبارت از طریق معرفةالله است.

و گفته‌اند که صراط دو قسم است یکی صراط در دنیا و دیگر صراط در آخرت.

صراط دنیا امام مفترض الطاعة است و صراط در آخرت جسری است که بر روی جهنم است و هر که در دنیا امام را اطاعت و پیروی کند از آن جِسر بگذرد.

صدرا گوید «کل نفس صراط الی‌الآخرة بوجه» همان‌طور که سالک است به‌وجه دیگری طریقهٔ توحید را صراط گویند و صراط مستقیم صورت هدایت است که انسان در اثر راه و روش مستقیم و پیروی از اوامر برای خود و نفس خود ملکهٔ به وجود آورده که آن را صراط مستقیم گویند.[2]

راهی که طالب آن را به حق می‌رساند که راه مسلوک همه پیامبران و اولیا و حکما و به ترتیب افضل و افضل بوده است، از دین توحید الهی که تهذیب نفس باشد به اعمال و آداب شرعی و پاک کردن نفس از چرک و آلودگی‌های شهوت و غضب، ملاصدرا در شواهدالربوبیه شرح نسبهٔ مفصلی در مورد صراط دارند:

اشراق هشتم: در بیان صراط

از مجموع سخنان ما بر تو معلوم شد که برای هر موجودی از موجودات این جهان حرکت و تحولی است ذاتی و عبادتی است فطری (و وظیفه‌ای است که به عنوان انقیاد و اطاعت و عبادت پروردگار انجام می‌دهد) و

۱ـ حدید / ۱۳.

۲ـ تفسیر سوره یس، ص ۵ و مشاعر، ملاصدرا، صص ۱۶۸ و تفسیر ملاصدرا، ج ۵، ص ۱۹ و تفسیر کبیر، ص ۱۱۱.

برای انسان علاوه بر آن حرکت ذاتی جوهری، حرکت دیگری است به نام حرکت ارادی که به وسیلهٔ آن در طلب امری که آن را برای خویش امری نیکو و کمالی بهتر و بالاتر می‌پندارد، می‌کوشد و این حقیقت (یعنی حرکت و تکاپوی فطری به سوی اهداف و غایات ضروری در نظام عالم) در نظر آنکه حجاب و نقاب از دیدهٔ حقیقت بین او برداشته شده است، کاملاً مشهود و مکشوف است به خصوص در مورد انسان به علت وسعت دایرهٔ وجود او و بزرگی قوس صعودی وی. زیرا برای هر فردی از افراد انسان از آغاز حدوث تا آخر عمر انتقالاتی فطری و حرکاتی است طبیعی جوهری به نام حرکت اشتدادی (که در هر مقام و مرتبه‌ای به اعتبار آن، نام و نشان خاصی دارد).

پس نخستین مرتبه و نشأهٔ وجودی او برحسب جسم و قالب او قوه‌ای است استعدادی (به نام هیولای مستعد قبول صورت انسانی) سپس صورتی است به نام صورت طبیعیه که (درنتیجهٔ حرکت و تحول و انتقال) بر وی افاضه می‌گردد و خاصیت و یا وظیفه آن صورت حفظ و نگاه‌داری مزاج است جهت قبول ترکیب و صورت‌بندی اجزا و اعضا و سپس صورت دیگری به نام صورت معدنیه که از کانون طبیعت و معدن ذات و جوهر او بر ماده بدن او افاضه می‌گردد، تا او را به سرحد کمال رشد و نمو برساند. سپس صورت حیوانیه که به وسیلهٔ آن به اراده خویش حرکت می‌کند و محسوسات را ادراک می‌کند و این آخرین درجات و مراتب صور حسیه و ظاهریهٔ وجود او است. و نخستین درجات صور عقلیه، قوه‌ای است که در نزد حکما «عقل منفعل» نامیده میشود. سپس در مقامات مراتب تعقل از صورتی به صورت دیگری انتقال و ارتقا یابد تا آنگاه که به عالم عقلی و عقل فعال متصل گردد و به ملأ اعلی ملحق شود، اگر توفیق الهی او را یاری دهد، و یا آنکه در نتیجه رسوخ عقاید فاسد و آرای باطل درجات و مراتبی را طی کند، و بالأخره در عالم ظلمات و تاریکی‌های جهل و فساد با شیاطین و حشرات محشور شود، درصورتی که طبع پلید و شیطان باطن او را رهنمون گردد و خذلان و خسران قرین او شود.[1]

پس نخستین چیزی را که نفس اقتضا می‌کند تکمیل نشأهٔ حسی و تعمیر این قالب و پیکر جسمانی است تا درنتیجه و توجه نفس، مسکن و جایگاه قوا و نیروهای وی و مرکز تجمع عسکر و لشکریان او باشد؛ و چون این نشأهٔ حسی تکمیل یافت و این مملکت بدنی و مقر و منزل جسمانی را از هر جهت تعمیر و آمادهٔ استقرار و سکونت در آن نمود و نیروها و لشکریان او (که عبارتند از قوای جسمانی) تقویت شدند، آنگاه به تحصیل نشأهٔ دوم و منزل دیگری می‌پردازد. پس به عالم دیگری که اعلی و اشرف از این عالم و نزدیک‌تر به جوار حضرت ربوبی است توجه می‌کند و این است معنای صراط خدا، صراطی که خلق را بر آن مفطور گردانیده (تا بتواند به حکم فطرت بر این صراط عبور کند) پس استقامت و پایداری بر این صراط مفطور (و طی درجات و مراتب آن بدانگونه که انسان را به عالم عقلی و جوار ربوبی برساند) همان صراطی است که خدای متعال خواسته و پیامبران را به خاطر آن به سوی بندگان

۱ـ ترجمهٔ شواهد، صص ۴۰۸ ـ ۴۱۱.

فرستاده است همان‌طور که در قرآن مجید می‌گوید «و انکَ لَتَهْدی الی صراطٍ مستقیم. صراطِ الله الذی له ما فی السّماواتِ ما فی‌الارض» (و تو به صراط مستقیم خداوندی که آسمان و زمین آفریدهٔ او در حکم اوست، راه می‌نمایی)[۱] و انحراف از آن موجب سقوط و خروج از فطرت و سرازیر شدن در جهنمی است که دربارهٔ او گفته شده است «هل امتلأت و تقول هل من مزید» (آیا پر شدی؟ و در پاسخ گوید آیا باز هم هست).[۲]

و این صراط (همان‌طور که در اخبار و احادیث آمده است) باریک‌تر از مو و تیزتر از شمشیر است زیرا کمال انسان، در سلوک راه حق و حقیقت منوط به استکمال دو قوهٔ نظری بسیار دقیق و رقیق که در معالم و معارف الهیه از مو باریک‌ترند و اما از نظر قوهٔ عملی، برحسب انتخاب حد متوسط بین طرفین تضاد در اعمال قوهٔ شهویه و قوهٔ غضبیه و قوهٔ فکریه جهت تحصیل ملکهٔ عدالت که کمال حکمت عملی است از شمشیر تیزتر.

پس برای صراط مستقیم دو وجهه و به عبارت دیگر دو جانب و یا دو طرف است که یکی از مو باریک‌تر و دیگری از شمشیر تیزتر است و انحراف از وجههٔ اول موجب هلاکت (و نابودی ناشی از گمراهی در وادی جهل و ضلالت) است همان‌طور که خدای متعال در آیهٔ شریفهٔ «ان الذین لا یؤمنون بالآخرة عن الصراطِ لناکبون» (کسانی که به آخرت ایمان ندارند از صراط می‌لغزند)[۳] بیان می‌فرماید و وقوف و درنگ نمودن بر جانب دیگر (و ماندن در یکی از منازل عقل عملی) موجب جدایی و انقطاع از قافلهٔ سیر و سلوک الی قله است، همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «یُسْحَبون فی‌الحمیم»[۴] و در آیهٔ کریمهٔ «ولا تَرْکَنوا الی الذینَ ظَلَموا فَتَمَسَّکُمُ النارُ» (و به ظالمان نگرایید و گرنه آتش دوزخ به شما خواهد رسید)[۵] و در آیهٔ «اثا قَلْتُم الی الارض ارضیتم بالحیوة الدنیا من‌الآخرة» (گران‌جانی کردید و در جای خود ماندید آیا از آخرت به حیات دنیوی خشنودید)[۶] و در آیهٔ شریفهٔ «ان هذا صراطی مستقیماً فاتّبعوه» (این صراط مستقیم من است، در آن بپویید)[۷] به عنوان نقل از قول پیامبر اکرم (ص) بدین مطلب اشاره شده است؛ و معنای آیهٔ اخیر این است که ای پیروان من بر صراط آخرت به طور مستقیم و بدون میل و انحراف از آن عبور کنید و در حدیث از قول پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که او می‌گوید «یَمُرُّ المؤمنُ علی الصراطِ کالبرق» مؤمن بر روی صراط به سرعت نور عبور می‌کند.

صفات ـ معمولاً کلمهٔ صفات در مباحث کلامی و فلسفی اطلاق به صفات خداوند می‌شود یکی از مباحث دشوار بررسی صفات خداوند است. مانند عالمیت، قدرت، اراده، رزاقیت و غیره بر این اساس که آیا صفات خداوند و مثلاً علم درباره خداوند به همان معنی است که در انسان است یعنی عبارت از صور حاصله نزد عقل است و یا صور حاضره و یا

۱ـ شوری / ۵۲ـ۵۳.
۲ـ ق / ۳۰.
۳ـ مؤمنون / ۷۵.
۴ـ غافر / ۷۳.
۵ـ هود / ۱۱۳.
۶ـ توبه / ۳۹.
۷ـ انعام / ۱۵۳.

وضعی دیگر دارد یا صفات زاید بر ذات است که در این صورت ترکیب در ذات لازم آید. به هر حال متکلمان و فلاسفه صفات خداوند را بر چند دسته تقسیم کرده‌اند باتوجه به متعلقات آن‌ها.

۱ـ صفات حقیقیه کمالیه مانند جود، قدرت و علم که زاید بر ذات او نبوده و عین ذات‌اند

۲ـ صفات اضافیهٔ محضه مانند مبدئیت و مبدعیت و خالقیت که زاید بر ذات و متأخر از ذات‌اند

۳ـ صفات سلبیهٔ محضه مانند قدوسیت و فردیت و ازلیت که بازگشت آن‌ها به سلب اتصاف است.

و به تقسیم دیگر موصوف یا دارای ذات مستقر بالفعل است یا نه و بنابر شق اول یا صفتی که ملحق به آن می‌شود خارج از آن است و ملحق به آن است از باب الحاق عارض لازم و یا عارض مفارق و یا از خارج ملحق به آن نیست بلکه جزیی از قوام آن است و بنابر شق دوم که موصوف را ذات مستقر بالفعل نباشد یا صفتی که ملحق به آن می‌شود برای تقرر ذات موصوف است و تقرر ذات موصوف به آن است چه آن‌که جزیی از معنی ذات موصوف باشد یا نه و یا صفت از اموری است که ذات موصوف بدان متقرر نشود و بلکه لحقوق آن مانند لحوق امری باشد که بعد از تقررش ملحق شود و لحوق به تبع باشد مثال اول وجود و عروض بیاض بر جسم و ضحک بر انسان.

مثال دوم وجود نفس برای حیوان، مثال سوم وجود صور طبیعیه برای جسم مطلق و مثال چهارم وجود صورت برای هیولی و مثال پنجم تحیز برای هیولی.[1]

و بالجمله صفات یا ایجابی ثبوتی هستند که صفات کمال و جمالند و یا صفات سبلی قدوسی‌اند که صفات جلال‌اند که فرمود «تبارک اسم ربک ذوالجلال والاکرام» و صفات ثبوتی که «تکرمت الذات بها» صفات سلبی کلاً بازگشت به سلب امکان می‌کنند و صفات ثبوتی بر دو قسم‌اند یکی صفات ثبوتیهٔ حقیقیه مانند علم و حیات و غیره و دیگر صفات ایجابیهٔ اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و علیت. و تمام صفات حقیقیه بازگشت می‌کنند به وجود متأکد و تمام صفات اضافی رجوع می‌کنند به اضافهٔ واحده که اضافهٔ قیومیت است و این صفات کلاً وجود آن‌ها عین وجود ذات حق است.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب عینیت صفات با ذات گوید:

اشراق سوم: در صفات خدا

صفات واجب‌الوجود (مانند وجوب وجود و علم و قدرت و حیات و اراده و امثال آن) اموری زاید بر ذات واجب‌الوجود نیستند، چنان‌که اشاعره ـ معروف به صفاتیون ـ معتقدند (و می‌گویند صفات الهی معانی و مفاهیمی هستند زاید بر ذات و قائم به ذات همان‌طور که صفت علم و قدرت و حیات و اراده و سایر اوصاف دیگر انسان اموری زاید بر ذات و قائم به ذات اویند) و نیز نشاید گفت که (کلیهٔ صفات اصولاً و به‌طورکلی) از ذات واجب‌الوجود منتفی و مسلوب‌اند چنان‌که معتزله و معتقدین به تعطیل ذات و خلو آن از کلیهٔ صفات گفته‌اند و ایشان کلیهٔ صفات را از ذات واجب‌الوجود نفی کرده‌اند و معتقدند به این‌که فقط آثار آن صفات

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۱۸ ـ ۱۲۵.

در ذات مستحقق‌اند (بدین‌معنی که ذات واجب‌الوجود مثلاً فاقد صفت علم و قدرت است ولی اثر علم و قدرت به جای علم و قدرت در ذات وی متحقق است، زیرا غرض از صفت علم و یا قدرت همان اثری است که بر آنان مترتب می‌گردد و با وجود اثر نیازی به وجود صفت نیست ولی به عقیدهٔ ما و حکمای الهی هر دو طایفه بر خطا و غلط افتاده‌اند. چه اشاعره که آنان را مشبهه و اهل تشبیه نامیده‌اند، به خاطر آن‌که ذات مقدس الوهیت را به خلق تشبیه کرده‌اند و گویند صفات او زاید بر ذات او است؛ و چه معتزله که آنان را معطله و اهل تعطیل می‌نامند، به علت این‌که ذات الهی را از صفات عاری و خالی دانسته‌اند) و ما معتقدیم به این‌که ذات الهی مقدس و منزه از تشبیه و تعطیل و غلو و تقصیر در حق او است. بلکه وجود حق تعالی که عین ذات و ماهیت او است عیناً (به نفس ذات و حقیقت وجودیه خویش) مظهر جمیع صفات کمالیه است. بدون آن‌که کثرت و انفعال و قبول و فعلی در ذات وی لازم آید و فرق مابین ذات و صفات او مانند فرق بین وجود و ماهیت است در موجوداتی که دارای ماهیت‌اند (بدین معنی که صفات، مقام و مرتبه تفصیل ذات است همان‌طور که ماهیت در موجودات امکانیه، تفصیل و تحدیدی است از مرتبهٔ ذات وجود) جز این‌که واجب‌الوجود ماهیت ندارد زیرا او وجود صرف و إنّیت محضی است که سایر إنیّات و وجودات از آن منبع ازلی منبعث شده‌اند. پس همان‌طور که وجود در نفس ذات خود و از حیث حقیقت خویش موجود است و ماهیت در حد ذات و از حیث نفس خویش موجود نیست، بلکه به وسیلهٔ وجود و به تبعیت وجود، موجود است، همچنین است صفات واسما الهی که در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت (که عبارت است از انطوای اسما و صفات در مرتبهٔ ذات) موجوداند.[1]

صفات انضمامیه ـ صفات انضمامی صفاتی می‌باشد که در خارج صورتی دارند مانند بیاض و سواد در برابر صفات انتزاعی که در خارج ما بازا ندارند و فقط منشأ انتزاع دارند،[2] مانند عمی که انتزاعی است و از موضوع خارجی انتزاع می‌شود و خود ما بازایی در خارج ندارد و صورت هر چیزی را از دیدگاه ملاصدرا وجود خاصی است، و بالجمله پاره‌ای از صفات در وضعی می‌باشند که به هیچ نحو از انحا در خارج وجودی ندارند و وجود آن‌ها عبارت از حال ذهنی آن‌ها برای وجود ذهنی است مانند نوعیت برای انسان و جزئیت برای اشخاص.

و بالجمله از دیدگاه ملاصدرا هیچ صفتی از صفات حتی قوی و استعدادات، صفات انضمامی، انتزاعی و غیره، عاری از وجود نیست، نهایت نوع وجود آن‌ها متفاوت است. و در مواردی حظ صفت از وجود بیش از حظ موصوف به آن از وجود می‌باشد چنان‌که در اتصاف هیولای اول به صورت جسمیه و نوعیه که وجود صفت اقوی از وجود موصوف است که هیولی باشد، اتصاف هر ماده‌ای به صورت

۱ـ ترجمه شواهد، ص ۴۲ و اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۱۸ـ۱۲۵ و ۱۳۳.

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۳۴.

چنین است.[۱]

صفات ثبوتیه ـ ملاصدرا در تحت عنوان صفات ثبوتیه گوید: صفات یا محسوس‌اند و یا معقول و هر یک از آنها یا عین موصوف‌اند یا غیر آن، بنابراین چهار نوع می‌شود:

۱ـ مانند متصل برای جسم

۲ـ مانند اسود برای جسم

۳ـ مانند عالم برای عقل

۴ـ مانند عالم برای انسان.

ملاصدرا گوید صفات خداوند از قبیل محسوسات نیست زیرا ذات او برتر از این است که به حس آید چنان‌که مشبّهه و مجسّمهٔ گمراه گویند و از نوع صفات زاید و لازمه هم نمی‌باشد چنان‌که اشاعره گویند و یا زاید مفارقه چنان‌که کرامیه گویند، خداوند برتر است از اوهام نادانان گمراه زیرا اگر صفات حق زاید باشد حال از نوع لازم یا مفارق، لازم آید که صفات او در مرتبهٔ ذات عاریه باشد (چون به فرض ذاتی نیست یعنی لازم آید که صفات کمال مانند علم، قدرت، حیات و غیره من‌حیث ذاته بذاته عاریه باشد پس جمال حق به‌غیر ذات خود خواهد بود پس برای غیر تأثیری در کمالات و تمامیت او خواهد بود و این امر منتهی به دور محال شود پس لازم آید که ذات آن غیر اکمل از ذات او باشد و محال است و فطرت حکم می‌کند که ذاتی که کمالش از ناحیه ذاتش باشد اشرف و اکمل است از ذاتی که به امری زاید کمال یابد.

و بالجمله در ذات لایزال حق از آن روی که مبدأ سلسلهٔ خیرات وجودیه و اضافات نوریه است چیزی بالقوه مطلقاً وجود ندارد و در ذات او به هیچ روی جهت امکان وجود ندارد و بلکه همه او وجود بلاعدم و کمال بلانقص و فعل بلاقوت و وجوب بلاامکان و خیر بلاشر است زیرا که او غیرمتناهی است از لحاظ شدت وجودی و از این‌رو ذاتش از قصور و انفعال ابا دارد پس صفات جمالیه او همه عین ذاتش می‌باشد، یعنی وجودش به عینه وجود واجب است (وجود صفات جمال) پس همه صفات او واجب‌الوجوداند بدون لزوم تعدد در واجب.

صفات سلبی ـ در مفاتیح‌الغیب آمده است:[۲] صفات خداوند یا ثبوتی است یا سلبی که قرآن مجید از این دوگنه صفت چنین تعبیر کرده است «تبارک اسم ربک ذی‌الجلال والاکرام» صفت جلال آن چیزی است که به این معنی است که ذات او اجل و بالاتر از این است که مشابه غیر باشد و صفت اکرام صفتی است که بیان تکریم ذات کند و جمال او را رساند. اول عبارت از سلوب از نقایص است و همه صفات سلبیه بازگشت کنند به یک سلب و آن سلب امکان است از ذات او.

و من صفات السلبیة الجلالیة انه لاماهیة له سوی الوجود الصرف المقدس عن‌الجنس والفصل والنوع والکلی والجزئی، بل ماهیته وجوده و وجوده وجوبه، کلها عبارات عن امر واحد و ان کان الوهم الفضول المتشبه بالعقل یدرک فصلا بین مفهوم وجوده و مفهوم وجوبه. فیزعم ان (منا) امکانیة بل کله وجود بلاعدم و فعل بلاقوة و وجوب بلاامکان و خیر بلاشر و ایجاب بلاتعطیل و اختیار بلاتردید و وجود بلا تقصیر و اعطاء بلا امساک. اذالوجودالواجبی ابی عن‌القوة والانفعال. فقوته فعله و فعله قوته،

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۲۲.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۲۵۳.

والقوة فیه لیست بمعنی الانفعال بل بمعنی الفعل الابداعی. فهو الظاهر الباطن و لهذا قیل: مالله سر الا و هو ظاهر علی السنة خلقه، ای کل کمالاته و اسراره و جهاته هی عین ذاته، اذ هی فیه بالفعل الذی هو ظاهر لابالقوة التی هی باطنه، اذالظهور شأن الوجود، والخفاء والبطون شأن العدم، الا ان غایة الظهور یؤدی الی البطون والکمون عن المدارک الضعیفة لاستیلائه علیها، فیقهرها و یبهرها، و لهذا جاء فی‌الکتاب العزیز: هوالظاهر والباطن، معناه ان ظهوره بطونه و بطونه ظهوره، فهو ظاهر لانه نور و باطن لانه نورالانوار.

فقد علم ان صفاته عین ذاته، ای وجودها بعینه وجودالواجب. فهی کلها واجبة الوجود من غیر تعدد فی‌الوجود، والیه یرجع کلام امام الموحدین و امیرالمؤمنین علیه‌السلام: کمال التوحید نفی الصفات، ای نفی وجود زاید للصفات، لا ان جمیعها مفهوم واحد والا لکانت الفاظها مترادفة لافایدة فی اثباتها له تعالی و یلزم التعطیل، بل الحق: ان الحق ذو معان کثیرة و نعوت و فضایل متوافرة، بل فیه کل الفضایل والنعوت الکمالیة اذمنه انبجست الحقایق والخیرات، و هو عین الاعیان. فنسبة الصفات الثبوتیة الیه کنسبة الماهیة الی الوجود. فیما له ماهیة و وجود والواجب لاماهیة له، ای لایتصور مرتبة فی نفس الامرلم یکن هو بحسبها موجود الانه موجود بجمیع الاعتبارات والحیثیات.

فمن جملة الصفات السلبیة انه لیس بجوهر اذ لاماهیة له ولا بعرض لحاجته الی موضوع، والله غنی عن غیره، ولا بجسم لترکبه من‌المادة والصورة عند بعض بحسب الوجود، او من الجسمیة و خصوصیة المقدار عند اخرین بحسب الذات، والواجب بسیط الحقیقة، و لقبول القسمة الموجبة لابطال الوحدة الاتصالیة المساوقة لوجود الجسم. فیکون قابلا للعدم.

و بالجمله صفات ثبوتیه همه بازگشت بایجاب کمالات کند و در حق او به این معنی است که ذات او واجب‌الوجود است صفات اضافیه را هم می‌توان جزء صفات ثبوتیه دانست و هم می‌توان قسیم آن‌ها قرار داد مانند. مبدئیت، اولیت، رازقیت، رحمت و...[۱]

صفات ملکیه ـ در برابر صفات شیطانیه این اصطلاح را ملاصدرا در مفاتیح به‌کار برده است. و گوید: رأس همه صفات ملکیه نور علم و روح معرفت و برهان است و رأس همهٔ صفات شیطانیه ظلمت جهل است انسان تنها به‌واسطهٔ ظلمت نادانی و توابع آن هلاک می‌شود و به‌واسطهٔ نور دانش و توابع آن سعادتمند شود. در هر دلی که نور معرفت تابش کند و عقل انسان را وادار بر پاک کردن دل از کدورت‌ها کند از راه تقوا و نیز به واسطهٔ ریاضت از آلودگی‌های اخلاقی و خبایث آن پاک و منزه کند در آن‌گاه از خزاین ملکوت و مداخل غیب الهی خواطر خیر در آن تابد.

و اعلم ان رأس جمیع‌الصفات الملکیة و رئیسها المطاع لحزب‌الله و جنودالرحمن، هو نورالعلم و روح‌المعرفة و البرهان، و رأس جمیع الصفات المهلکة الشیطانیة و رئیسها المطاع لجنود الشیطان کلها هو ظلمة الجهل والغوایة. فما هلک من هلک الا بسبب ظلمة الجهل و توابعه، و ما سعد من سعد الا بسبب نورالعلم و توابعه، فکل قلب وقع فیه شیء من نور المعرفة،

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۸۰.

حمل العقل على تطهيره بالتقوى، و تزكيته بالرياضة و تنقيته عن خبائث الاخلاق، فاذا فعل ذلك ينقدح فيه من خزائن الملكوت و مداخل الغيب خواطر الخير، فينظر العقل الى التفكر فيما خطر، لتعرف دقايق الخير فيه و يطلع اسرار فوائده، فينكشف له بنور البصيرة وجهه، فيحكم بانه لابد من فعله و تستحث عليه و يدعوه الى العمل به، فينظر الملك الى القلب فيجده طيّباً فى جوهره، طاهرا بتقواه، مستنيراً بضياء العقل، معموراً بانوار المعرفة، فيراه صالحاً لان يكون له مستقراً و مهبطا، فعند ذلك يمده و يؤيده بجنود لاترى و يهديه الى خيرات اخرى حتى ينجر الخير الى الخير و فى مثل هذا القلب يشرق نور المصباح من مشكوة الربوبية، حتى لا يخفى فيه الشرك الخفى الذى هو اخفى من دبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الملساء، و لا يخفى على هذا النور خافية، و لا يروح عليه شىء من مكائد الشيطان، بل يقف الشيطان و يوحى زخرف القول غروراً ولا يلتفت اليه.

و اما اذا كان مشحونا بالجهل، ضالا عن سمت الحق، مسوداً عنه طرق الملائكة، مغلقا عليه ابواب المعرفة، فكلما انقدح فيه خاطر من الهوى و هجس فيه، فينظر القلب الى حاكم العقل ليستفتى منه و يستكشف وجه الصواب فيه، فيكون العقل قدالف خدمة الهوى فآنس به و استمر على استنباط الحيل له و على مساعدة الهوى، فتستولى و تساعد عليه، فينشرح الصدر بالهوى و تنبسط فيه ظلماته لانحباس جند العقل عن مدافعته، فيقوى سلطان الشيطان لاتساع مكانه بسبب انتشار الهوى، فيقبل بالتزيين والغرور والامانى، و يوحى بذلك زخرفا من القول غروراً، فيضعف سلطان الايمان بالوعد والوعيد و يخبولو كان فيه قليل من نورالیقین لقلته و غلبة سلطان الهوى، اذ يتصاعد عن الهوى دخان مظلم الى القلب يملأ جوانبه، حتى تنطفىء نورالمعرفة و بصيرالعقل كالعين التى ملأ الدخان اجفانها، فهكذا تفعل غلبة الشهوة بالعقل حتى تعميه و تحركت الجوارح على وفق الهوى و ظهرت المعصية الى عالم الشهادة من خزائن الغيب بقضا من الله و قدره و الى هذا القلب الاشارة بقوله تعالى: أرأيت من اتخذ الهه هويه الى قوله بل هم اضل سبيلا و بقوله: لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون الايات...

صوت ـ صوت یکی از کیفیات محسوسهٔ مسموعه است و سبب قریب آن تموج هواست و سبب تموج هوا امساس عنیف یا تفریق عنیف است.

تموج هوا در اثر قرع و قلع و خرق و غیره حاصل می‌شود (زیرا هوا به سهولت متشکل می‌شود) و همچنان پیش می‌رود تا آنکه به هوایی که در صماخ است رسیده و موجب حدوث صوت شود.

صدرا گوید چنان‌که بعضی گمان کرده‌اند صوت عبارت از نفس تموج هوا نیست و نفس قلع و قرع هم نمی‌باشد چنان‌که طایفهٔ دیگر گمان کرده‌اند.

او گوید صوت از اموری است که در خارج موجود است زیرا ما علاوه بر ادراک صوت جهت و فواصل آن را درمی‌یابیم و اگر اصوات در خارج موجود نبودند جهت و فواصل آن را ادراک نمی‌کردیم.

و گوید تحقیق در باب حصول و ادراک صوت آنکه تعلق نفس به بدن موجب تعلق آن «بما اتصل به» است مانند هوای مجاور به نحوی

که نوعی از اتحاد حاصل و نفس به آن تعلق گرفته است به نوعی از تعلق ولو آن‌که تعلق بالعرض باشد و این است سبب ادراک صوت.[1]

صورت ـ آن‌چه موجب امتیاز اشیاء از یکدیگر است صورت اشیاء نامیده‌اند و آن‌چه فعلیت اشیاء به آن است صورت نامند.

کلمه صورت بر اموری چند اطلاق می‌شود: ۱ـ ماهیت نوعیه ۲ـ هر نوع ماهیتی ۳ـ بر حقیقتی که قوام محل به آن است ۴ـ بر حقیقتی که قوام محل به اعتبار حصول نوع طبیعی از آن است ۵ـ کمال چیزی که مفارق از آن است ۶ ـ نفس ۷ ـ عرفا بر اسما و صفات خدا به اعتبار مظهریت آن‌ها از ذات او صورت اطلاق کرده‌اند و به اعتبار تقرر و تکوین اشیا به استناد و واسطهٔ آن‌ها نیز صورت اطلاق کرده‌اند ۸ ـ و به هر امری که صفت برای موصوفی باشد صورت اطلاق شده است مانند علم برای عالم و کتابت برای کاتب و حرارت برای نار.

نفس صورت بدن است که کمال جسد به آن است و به طورکلی کمال نبات به نفس نباتی و حیوان به نفس حیوانی و انسان به نفس ناطقه است.

تمام معانی و اطلاقاتی که برای صورت آمده است در این معنی که «ما به یکون الشیء هو هوبالفعل» مشترک بوده و این معنی جامع همه است. صدرا گوید: صورت جهت[2] فعلیت اشیاء است و در بسایط نفس طبیعت است به حسب ذات و غیرطبیعت است به اعتبار دیگر.

صورت طبیعیه کمال مادهٔ جسمیّه است و صورت نباتیه کمال و سبب غایی صورت طبیعیه است و حیوانیت کمال نفس نباتی است و همین‌طور است تا عقل فعال.

صورت مفید است و هیولا مستفید و از این جهت صورت متقدم بر هیولی است.

صورت گاه بسیط است مانند صورت هر یک از عناصر به تنهایی و گاه مرکب است مانند صورت انسان که از مجموع حاصل از عده‌ای امور است.

صورت گاه خاص است مانند حد و فصل و خاصهٔ شیء و گاه عام است مانند اجناس آن‌ها.[3]

و بالجمله: صورت هر چیزی عبارت از آن ماهیتی است که آن چیز به آن هویت یابد و یا هویت آن چیز به آن است. و در تمام این اطلاقات ماده همان چیز ذوصورت و حامل صورت است.

توضیح این‌که:

۱ـ ماده در هر چیزی امری مبهم است که تحصّلی ندارد مگر به اعتبار این‌که قوهٔ چیزی است و برعکس ماده، صورت امری است متحصل بالفعل که شیئیت شیء به آن می‌باشد و مثلاً مادهٔ تخت چند قطعه چوب است ولکن نه از آن جهت که دارای حقیقت چوبی و صور محصّلهٔ دارند (یعنی ماده بودن آن چند قطعه چوب برای تخت شدن از جهت صورت‌های موجود در ان چند قطعه چوب نیست) بلکه ماده بودن آن قطعه‌های چوب از آن جهت است که بالقوه می‌توانند صورت تخت بودن به خود بگیرند و صلاحیت تخت‌شدنْ را دارند (پس ماده بودن آن‌ها صرف صلاحیت آن‌ها است

۱ـ اسفار، ج ۱، ص ۲۰۴ و ج ۴، ص ۹۷.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۶.

۳ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۶۳ و ج ۲، سفر ۱، صص ۳۴ـ۳۵.

برای تخت شدن) خلاصه این‌که این چند قطعه چوب مفروض صلاحیت دارند که مثلاً تخت یا در و یا صندلی و... شوند و صلاحیت خیلی از چیزها را ندارند و مثلاً نمی‌توانند صندوق آهنین و یا ظرف مسین شوند. آن‌چه مادهٔ صالح تخت یا درب مفروض است همان صلاحیت است که صلاحیت تخت‌شدن را دارند و صلاحیت فلان چیز را ندارند این قطعات چوب از لحاظ اقتران به صورت مخصوص صلاحیت ندارند که خیلی از چیزها بشوند و صلاحیت دارند که پاره‌ای از چیزها بشوند. چون طبیعت خاصی دارند که منافی است با چیزهایی که نمی‌توانند متلبس به صورت آن‌ها شوند و بنابراین می‌توان گفت که حقیقت خشبیت را یک جهت کمال هست و یک جهت نقص از جهت نقصی که دارد طالب کمال است و از جهت کمالی که دارد مانع از قبول کمال دیگر است و باتوجه به این دو جهت است که گویند تخت را ماده‌ای است و صورتی، ملاصدرا گوید و ازین رو است که گوییم: حقیقت خشب عبارت از صورت خشبیت و مادهٔ آن عبارت از عناصر است نه از آن جهت که آن عناصر زمین یا آب و یا جزء آن می‌باشد و بلکه از آن جهت که آن عناصر در اثر امتزاج مستعد جماد، نبات و حیوان شدن می‌باشند و همین‌طور تا منتهی شود به ماده‌ای که صرف ماده است و او را ماده‌ای نیست و صرف جوهر مستعد است، صرف استعداد تحول به اشیای گوناگون است. صرف قابلیت است و فعلیت آن صرف قوت است.

بعد از این توضیح کاملاً معلوم می‌شود که به قول ملاصدرا ماده مستهلک در صورت است مانند استهلاک جنس در فصل و نیز معلوم می‌شود که تصویر ماده بسیار دشوار است زیرا هر چیزی که قابل شهود و لمس باشد از جهت صورت آن است. نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به کمال است و نسبت ضعف به قوت است و تقوم هر چیزی به صورت است و اصولاً از راه عقل و برهان می‌گوییم موالید و مرکبات دارای صورت و ماده‌اند. حقیقت هر مرکبی به‌حسب آن چیزی است که به‌منزلهٔ صورت است و نه آن چیزی که به‌منزلهٔ ماده است، آثار وجودی اشیاء مربوط به صورت آن‌ها است و بالجمله ما از قوه، مظاهر آن را مشاهده کرده درمی‌یابیم، مظاهری که همان فعلیت‌ها و صورت‌ها باشد از این‌رو است که ماده را مبهم گفتند (ماده یا هیولای مبهمه) سریر سریر است به صورت خود نه به چوب آن، انسان، انسان است به واسطه نفس مدبّره آن نه به بدن خود و موجود، موجود است به وجودش و نه به ماهیتش و اگر فرض شود که صورت خشبی عاری از ماده شود باز هم تخت است و همین‌طور نفس انسان در هنگام انقطاع از بدن باز هم انسان است و وجود مجرد از ماهیت هم موجود است که ذات حق باشد.

پس روشن شد که آن‌چه را که فصل مقوم و صورت حقایق بسیطه یا مرکبه دانسته‌اند علایم فصولی و صورند و فصول حقیقی و صور مبدأ آن‌ها است و حقیقت هر چیزی به فصل اخیر آن چیز است.

ملاصدرا گوید: برای هر یک از ماده و صورت یا هیولی و صورت ماهیت بسیط نوعی است که در عقل مرکب از جنس و فصل است و ماهیت. نوعی دیگری است که مقوم آن وجود است. یعنی هر ماهیت نوعی بسیط دارای دو

فصل است یکی فصل ذهنی یکی فصل خارجی که وجود باشد.

صورت جوهریه ـ مراد از صورت جوهریه طبیعت ساریهٔ در تمام اشیاء است که جوهر صوری هم نامیده است و فصول و یا مبادی فصول را نیز صورت جوهریه گوید ← صورت نوعیه و طبیعیه.[۱]

صورت نوعیه ـ صورت نوعیه عبارت از امری و یا جوهری است که در انواع و اجسام مختلف موجود بوده و منشأ نوعیت نوع و آثار مخصوص به هر نوع است و به اعتبار آنکه اجسام طبیعی به آن تکمیل و تمام می‌شوند کمال گویند و به اعتبار مبدئیت آن برای افعال ذاتیه طبیعت گویند.

صدرا گوید صورت نوعیه نزد معلم اول و اتباع او جوهر است و نزد رواقیان و پیروانش عرض است و نزد ما عین وجودات خاصهٔ جسمانیه است و وجود به‌ماهو وجود نه جوهر است و نه عرض.[۲]

و بالجمله فلاسفه گویند اجسام را غیر از صور جسمیه صور دیگری است که منوع اشیاء است و هر نوعی را علاوه بر صورت مشترکهٔ جسمیه صورتی است مخصوص به آن که منشأ آثار و لوازم وجودی خاص آن نوع است و آن را صورت نوعیه گویند مثلاً برودت آب و حرارت آتش از جهت جسمیت و صورت جسمیه نیست والا باید تمام اجسام یا حار باشند یا بارد یا غیره و دارای خواص یکسان باشند و منشأ آن آثار هیولی هم نیست زیرا هیولی در تمام اجسام یکی است و بالأخره در اجسام غیر از معنی امتداد و قبول ابعاد معنی دیگری است که منوع اجسام است و آن را صورت نوعیه گویند که منوع و محصل و مقوم نوعند و مبادی آثار مختلفهٔ اجسامند که قوای و طبایع هم نامند و کمالات اجسام هم نامند و این است معنی آنکه گویند صورت هر چیزی تمام حقیقت آن چیز است.

این صور را صور نوعیهٔ مادیه هم گویند در مقابل صور نوعیه نوریهٔ مجرده که قسم اول مانند انسانیت انسان و فرسیت فرس و غیره است و همان صور نوعیه‌اند که در عالم عقول بی‌نیاز از ماده می‌باشند و مجردند و قائم به‌ذات‌اند و آن‌ها را از نظر وجود عقلی که در عالم مجردات دارند صور نوعیه نوریهٔ مجرده نامند و صور نوعیهٔ جسمانیه، اصنام صور مجرده‌اند.

و بالجمله صور نوعیهٔ طبیعیه ظل و شبح صور نوعیه مجردهٔ عقلیه‌اند که در مبادی عقلی موجودند بر وجه کلی که منزه از زمانند.[۳]

توضیح آنکه صدرا گوید تمام صور موجوداتی که در این عالم موجودند در عالم عقلی موجود به وجود ابداعی حق‌تعالی می‌باشند و فیضان آن‌ها است که سبب تکمیل مادهٔ جسمانیه است.

صورت به معنی مطلق گاه بالعرض است مانند سواد و بیاض برای کرسی و گاه بالذات است مانند شکل برای آن.

صورت جسمیه. عبارت از مقدار و هیأت اتصالی اجسام است و بالأخره عبارت از جوهر

۱ـ اسفار، ج ۵، صص ۲۵۳، ۲۵۴.
۲ـ همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۵۴ و مشاعر، ص ۵۷.
۳ـ اسفار، ج ۳، صص ۷، ۵۹.

ممتد ذوابعادی است که محل یعنی هیولی بدون آن تقرر و وجودی ندارد و مشترک در تمام اجسام است که از آن تعبیر به صورت جرمیه هم شده است پس صورت جسمیه منشأیت آثار مخصوصهٔ اشیاء نیست.[۱]

صور الجزئیه الجسمانیه ـ صور جزئیه جسمانیه، حقایق کلیه موجود در عالم امر و قضا الله است که فرمود «و ان من شئ الا عندنا خزائنه» خزاین عبارت از همان حقایق کلیهٔ عقلیه است که هر یک از آنها را رقایق جزیی است که موجود است به اسباب جزیی قدریه از ماده مخصوصه و وضع و زمان مخصوص پس حقایق کلی به نزد خداوند موجودند بالاصاله و این رقایق جزئیه موجودند به حکم تبعیت...[۲]

صور حسیه ـ صور حسیه مقابل صور شبحیه است. ← مثل افلاطونی.[۳]

صور ذهنیه ـ منظور از صور ذهنیه کلیات است.[۴]

صور شبحیه ـ صدرا گوید غیر از مثل افلاطونی صور شبحیهٔ معلقه‌ای هستند و مثل معلقهٔ در عالم اشباح‌اند و مثل افلاطونیه ثابت در عالم انوار عقلیه‌اند.[۵]

صور صناعیه ـ صور صناعیه در مقابل صور طبیعه‌اند.[۶]

صور طبیعیه ـ مراد از صور طبیعیه صور نوعیه است که بنابر تحقیق و نظر صدرا آن‌ها نیز جواهرند نه اعراض و بلکه نحوهٔ خاص وجود آن‌ها است.[۷]

صور عقلیه ـ اصطلاح صور عقلیه عبارت دیگری از مثل عقلیه است. موجودات عالم ناسوت قبل از تقرر در عالم ناسوت در عالم عقول موجود بوده‌اند وجود آن‌ها را قبل از نزول در عالم ناسوت صور عقلیه نامند و فلاسفه‌ای مانند افلاطون آن عالم را اصل و عالم ناسوت را ظل و سایهٔ آن دانسته‌اند، ملاصدرا دربارهٔ این صور عقلیه در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق ششم: در بیان آن‌چه که فیلسوف اکرم (ارسطو) در مورد صور عقلیه به منظور تأیید و تحقیق دربارهٔ آن‌ها گفته است.

در نزد جمهور چنین مشهور است که رأی ارسطو در مورد وجود صور عقلیه مخالف با رأی اساتید خود مانند افلاطون و سقراط و آغاثاذیمون و دیگران است. حتی این‌که ابونصر فارابی در مقالهٔ خود معروف به «الجمع بین الرأیین» مثل عقلیه را به صور علمیه قائم به ذات واجب‌الوجود تأویل نموده، گویا ابونصر فارابی و دیگران مانند شیخ‌الرئیس و موافقان آنان قادر بر تصحیح گفتار ارسطو در مورد مثل عقلیه نبوده و نتوانسته‌اند آن را با برهان و دلیل عقلی و یا از طریق کشف و شهود درک کنند و گویا آن کتاب اثولوجیا، تألیف ارسطو، معلم اول را مطالعه نکرده‌اند تا به کیفیت اتحاد و اتفاق مابین او و معلمان او در این مسأله پی ببرند والا کلمات او در کتاب مذکور با کمال صراحت دلالت دارد بر وجود صور عقلیه مجرد قائم به ذوات خویش، نه قائم به محل.

و اما اشکالات و انتقاداتی که او در ضمن

۱ـ مشاعر، صص ۹۲ـ۹۸.
۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۲۶.
۳ـ همان، ص ۲۷۵ و ج ۸، ص ۶.
۴ـ همان، ج ۲، سفر ۲، ص ۲۷۸.
۵ـ همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۸۱.
۶ـ همان، ج ۲، ص ۱۴۹
۷ـ همان، ج ۳، ص ۱۰۴.

پاره‌ای از سخنانش بر سخنان پیشینیان وارد ساخته است (هیچ‌کدام بر عمق و باطن سخنان آنان وارد نیست بلکه) همگی ناظر بر ظواهر عبارات و کلمات آنان و نحوهٔ تقریر و بیان مذاهب و عقایدشان است. زیرا عادت و سبک آنان در گفتار عبارات‌شان براساس کلمات مرموز و عباراتی به طور مجاز بوده است، به خصوص در مورد بیان مطالبی که فهم آن‌ها دشوار و راه نیل و درک آن‌ها بسیار باریک و دقیق بوده است.[1]

او در میمر چهارم از کتاب اثولوجیا می‌گوید: به درستی در ماورای این جهان جسمانی (در ازای این آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و انسان جسمانی) آسمان و زمین و دریا و حیوان و نبات و انسان سماوی (یعنی روحانی عقلانی عالی مرتبت وجود دارند) و هرچه که در آن جهان است همگی روحانی و سماوی است و چیزی در آن جا ارضی و جسمانی نخواهد بود.

ارسطو در همان‌جا می‌گوید: انسان محسوس، صنم انسان عقلی است و انسان عقلی، روحانی است و همه اعضای او نیز روحانی است و موضع چشم او مغایر با موضع دست او نیست (بلکه موضع و محل چشم و دست او هر دو یکی است) و همچنین مواضع سایر اعضای او مختلف و جدا از یکدیگر نیستند بلکه (چشم و گوش و بینی و دهان و سایر اعضای او) همگی در موضع واحدند (برخلاف انسان جسمانی محسوس که اعضا و جوارح آن از یکدیگر جدا می‌باشند و هر عضوی از اعضای او در محل و موضع مخصوصی قرار گرفته است.)

و در میمر هشتم از کتاب اثولوجیا می‌گوید: آن که فاعل و مصدر اصلی نیروی آتش است، خود آتشی است زنده و دارای حیات و قدرت و اوست آتش حقیقی (و آتش جسمانی موجود در این جهان آتش مجازی است که حرارت و فروغ او از ناحیهٔ آن آتش روحانی موجود در عالم عقلی است) پس آتشی که مافوق این آتش جسمانی و در عالمی اعلی و ارفع از این عالم است سزاوارتر از این آتش است به اسم آتش. پس اگر آتش حقیقی در عالم هستی وجود داشته باشد (همان‌طور که برهان عقلی و کشف و شهود، وجود آن را ثابت نموده است) مسلماً آن آتش دارای حیات است و حیات او حیاتی است ارفع و اشرف از حیات این آتش جسمانی. زیرا این آتش جسمانی صنم آن آتش روحانی عقلانی و پرتوی از حرارت و فروغ اوست.

پس معلوم و ثابت شد که آتشی که در عالم اعلی موجود به وجود عقلانی است زنده و دارای حیات حقیقی است و این‌که حیات آن آتش عقلانی، مقوم وجود و علت بقای حیات در این آتش جسمانی است و بر همین منوال‌اند دو عنصر آب و هوا. زیرا هر دو در آن عالم عقلانی زنده و دارای حیات عقلانی‌اند همچنان که در این عالم زنده‌اند. لکن حیات آن‌ها در آن عالم علوی زیادتر و قوی‌تر است. زیرا حیات عقلی آن‌ها در حقیقت، علت فیضان حیات بر این عنصر جسمانی است.[2]

۱ـ می‌دانیم که فلاسفهٔ اسلام را گمان بر این بود که اثولوجیا تألیف ارسطو است و نه افلاطون و نه افلاطونیان اخیر و لذا مسائل بسیاری درهم و مخلوط شده است.

۲ـ ترجمه شواهد، ص ۲۶۰.

و نیز در میمر هشتم آن کتاب می‌گوید: این عالم محسوس و هر چه در او است همگی مثال و صنم عالم عقلی است. پس اگر این عالم محسوس، زنده و مشتمل بر موجودات زنده است، سزاوار این است که آن عالم عقلانی از هر جهت تمام‌تر و کامل‌تر از این عالم باشد (و حیات، یکی از شرایط تمامیت و کمال است) زیرا آن عالم درحقیقت، دهنده و بخشندهٔ حیات و قوت و کمال و دوام و بقا بدین عالم است. پس اگر این عالم، عالمی تام و در غایت تمام و کمال است ناچار آن‌چه که در این عالم است، در آن عالم (که علت وجود این عالم است) نیز موجود خواهد بود، ولی به وجودی اعلی و اشرف و أتمّ و اکمل از وجود جسمانی چنان‌که کراراً گفته‌ایم. پس در آن عالم آسمانی است دارای حیات و در آن آسمان کواکبی است نظیر کواکبی که در این آسمان ما است ولی آن کواکب نورانی‌تر از این کواکب و کامل‌تر از این‌ها است و مابین آن کواکب، انفصال و جدایی نیست چنان‌که مابین کواکب آسمان ما انفصال و جدایی است. زیرا کواکب موجود در آن آسمان جسمانی نیستند (بلکه همه روحانی‌اند) و نیز در آن عالم عقلی علوی، زمینی است که (مانند زمین ما) دارای سنگریزه (و قطعاتی خالی از عمران و آبادی) نیست بلکه همهٔ قطعات آن آباد و معمور است و در آن زمین کلیهٔ انواع و اقسام حیوانات طبیعی بری نظیر حیوانات طبیعی بری موجود در زمین ما، موجود است و در آن زمین نیز گیاهان گوناگونی (نظیر گیاهان گوناگون زمین ما) وجود دارند که ریشه‌های آن‌ها در نهاد حیات جاوید غرس شده‌اند. و نیز در آن زمین، دریاها و جوی‌هایی جاری می‌باشند که جریان آن‌ها مقرون با حیات جاوید است و در آن دریاها کلیهٔ انواع و اقسام حیوانات بحری وجود دارند و نیز در آن جهان عقلی هوا و فضایی است (مانند هوا و فضای ما) که در آن حیوانات هوایی زنده جاویدی پرواز می‌کنند. و کلیهٔ اشیایی که در آن جهان عقلی موجودند همگی زنده و دارای حیات جاویدند؛ و چگونه می‌توان گفت که آن‌ها زنده نیستند و حال آن‌که آن‌ها در عالمی موجودند که عالم حیات محض و حیاتی عاری از شایبهٔ مرگ و زوال و نابودی است. و باید دانست که طبیعت حیوانات موجود در عالم عقلانی عیناً مثل طبیعت حیوانات موجود در این جهان حسی است جز آن‌که طبیعت موجود در آن جهان عقلانی، به مراتب اعلی و اشرف از طبیعت موجود در این جهان حسی است. زیرا طبیعت موجود در آن جهان، طبیعی است روحانی عقلانی، نه حیوانی جسمانی.[1]

صور علمیه ـ منظور مثل عقلیه است.[2]

صور متخیله ـ از جمله تکیه‌گاه‌های فلسفی ملاصدرا اعتقاد به صور خیال است وی علاوه بر اعتقاد به مثل معلقه و عالم مقداری غیرمادی قایل به عالم خیال منفصل است.[3]

وی گوید: به نزد ما صور متخیله موجود است و وجود آن در صُقعی از نفس می‌باشد. و می‌گوید نظر ما این نیست که صور خیالیه در عالمی خارج از نفس وجود دارد و بلکه عالم خیال منفصل در جهان صغیر نفسانی تقرّر دارد و هرگاه نفس از آن اعراض کند منهدم می‌شود و

۱ـ شواهد، ص ۲۶۰.

۲ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۴۸.

۳ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۲.

چنین نیست که مستقلاً وجود داشته باشد و بلکه وجود آن تابع وجود نفس است.

وی برآن است که همان‌طور که مدرک صور عقلیه باید مجرد باشد از ماده، مدرک صور متخیله هم ناچار باید مجرد از ماده باشد ملاصدرا می‌گوید در این باب آن‌چه متبع است بر همان است و نه رجال. وی می‌گوید صورت خیالیهٔ مثلاً مانند صورت شکل مربع محیط به دایره‌ای که قطر آن با فلک اعظم مساوی باشد چنین صورتی و شکلی را نتوان گفت از ماده‌ای خارجی انتزاع شده است زیرا شکل بدین بزرگی در خارج وجود ندارد، محل آن کجا است آیا مادهٔ دماغی است که آن هم متصور نیست که شکل بدین بزرگی در ماده دماغیه باشد علاوه بر این ماده‌ای دماغیه خود دارای شکل است و دو شکل در ماده واحد در زمان واحد نتواند باشد خلاصهٔ سخن ملاصدرا این است[۱] که چنین شکلی باید مجرد باشد و در شیء مجرد باشد یعنی همان‌طور که مدرَک مجرد است مدرِک آن هم مجرد است.

صور مرآتیه ـ ملاصدرا این اصطلاح را از اشراقیان اقتباس کرده است. شهاب‌الدین سهروردی صورت‌هایی که در آتیه نموده می‌شود موجود در عالم مثال می‌داند و گوید این صورت‌ها از عالم مثال در آتیه نموده می‌شود به شرط مقابلهٔ رائی با مرئی. ملاصدرا گوید صوری که در آتیه دیده می‌شود سایه‌ای از صور محسوسه است یعنی ثابت در همین عالم محسوس است ولکن ثبوت آن ثبوت ظلی است و ثابت بالعرض است و نه بالذات.[۲] وی در باب اصوات نیز همین نظر را دارد و این نوع موجودات را موجود بالعرض و ظلال و معکوس می‌داند و تابع صور محسوسهٔ خارجیه.

صور مفارقهٔ عقلیه ـ مراد مثل افلاطونی است که صور معقوله و صور عقلیه هم گفته‌اند و صور مفارقهٔ افلاطونی هم گویند.[۳]

صور مقداریه ـ مراد صور جسمیه و مقادیر است.[۴]

و بالجمله صور نوعیه مقوم اجسامند و بیان شد که صور نوعیه که مقوم اجسامند دائماً در حرکت و تجدد و تبدلند.

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۷۵.
۲ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۳.
۳ـ همان، ج ۱، سفر ۲۷، ص ۳۴.
۴ـ همان، چاپ سنگی، ص ۱۲۴

ض

ضد ـ در زیر عنوان کلمهٔ تقابل بیان شد که ضد هر چیزی عبارت از امری است که با آن دگر در محل واحد جمع نمی‌شود ولکن هر دو مرتفع می‌شوند.

دو موجود را با یکدیگر ضدین می‌گویند که در میان‌اند و غایت خلاف و بعد باشد «الضدان امران وجودیان لایجتمعان ولکن یرتفعان» که در محل واحد جمع نمی‌شوند ولکن مرتفع می‌شوند.

صدرا گوید از شرایط متضادین آن‌که باید از چیزهایی باشند که در تحت جنس واحد باشند یعنی جنس واحد غیرعالی ـ و دیگر بودن غایت خلاف و بعد میان آن دو است.[1]

ضرورت ـ امتناع انفکاک امری را از امری دیگر برحسب حکم عقلی ضرورت گویند کلمه ضرورت به معنای حاجت و «بدّ» و ناچاری استعمال شده است و هرگاه گویند نسبت حیوانیت به انسان ضروری است مراد این است که حیوانیت از اموری است که ممتنع الانفکاک از انسان است و انسان در این‌که انسان باشد بالالتزام والاضطرار باید حیوان باشد و اگر حیوانیت نباشد انسان هم نیست.

ضرورت مقابل امکان و امتناع است. و در محل خود بیان شد که امکان در ماهیات عبارت از لااقتضایی محض است و در وجودات تعلقی الذات بودن آن‌ها را امکان گویند.

ضرورت ازلیه ـ ملاصدرا گوید مفهوم واجب‌الوجود لذاته شامل اقسامی است.:

۱ـ واجبی که امتناع نفی محمول از آن به نفس ذاتش باشد بدون اقتضا و علیت از طرف ذات نسبت به ثبوت محمول برای آن. یعنی در عین حال که امتناع نفی محمول از آن به نفس ذاتش می‌باشد، ذات اقتضا و علیتی هم برای ثبوت آن ندارد یعنی ذات او این چنین است که عین اوصافش می‌باشد نه این‌که ذات جدای از محمولات باشد و علت ثبوت محمولات باشد این نوع وجوب را ذاتی ازلی مطلق نامند.

۲ـ نسبت ضروریت محمول به موضوع به نحوی باشد که موضوع علت ثبوت محمول برای آن نباشد مثل ثبوت انسانیت برای انسان یعنی آن موضوعی که متصف به انسانیت و یا حیوانیت است بالذات انسان است، انسان، انسان خلق شده است و چنین نیست که موضوع علت ثبوت انسانیت برای آن باشد این نوع ضرورت را ضرورت مطلقه با وصف وجود گوید نه به سبب وجود. مادام که انسان موجود است انسان

۱ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۸۳.

است، یا انسان موجود انسان است.[۱]

۳ـ نسبت‌های ضروری که به‌واسطهٔ علیت ذات موضوعات باشد یعنی نفس ذوات موضوعات علت نسبت‌های ضروری باشد چنان‌که علت «بودن مثلث صاحب زوایای قائمه» اقتضای ذات مثلث است و ضرورت آن در عین حال ذاتی است و با وصف وجود است و نه به وصف وجود.

مفهوم ممتنع نیز سه گونه است:

۱ـ آن‌که امتناع وجود به نظر به ذات آن باشد نه به‌واسطه علیت و اقتضای ذات موضوع مانند شریک باری و شر محض و معدوم مطلق.

۲ـ آن‌چه امتناع وجود محمول برای آن نظر به ذاتش باشد و نه به‌واسطهٔ علیت ذات مانند جماد بودن انسان ـ که جماد بودن انسان ممتنع برحسب ذات یعنی انسان بالذات منافی با جماد است نه این‌که علت عدم جماد است.

۳ـ آن‌چه امتناع محمول برای آن نظر به‌ذاتش باشد به‌ذاته ولکن ذات، علت ضرورت عدم باشد مانند فرد بودن اربعه که اقتضای زوجیت علت نفی و امتناع فردیت است.

خلاصهٔ کلام از دیدگاه ملاصدرا ضرورت بر چند قسم است:

۱ـ ضرورت ازلی

۲ـ آن‌که مصداق حکم نفس موضوع باشد بدون علت و شرط لکن مادام اتصاف ذات موضوع و حیثیت مذکور (مادام اتصاف) بر نحو ظرفیت بحته باشد. نه بر نحو تعلیل حکم یا تقیید آن مثال (انسان حیوان است و انسان انسان است) این نوع ضرورت را ضرورت ذاتی نامند.

۳ـ آن‌که مصداق حکم ذات موضوع باشد به اعتبار حیثیت تعلیلهٔ خارجیه که خارج از مصداق حکم باشد و گاه با حیثیت دیگری که غیرذات باشد اعم از آن‌که حیثیت تقییدیهٔ سلبیه باشد مانند «زید اعمی» یا اضافیه باشد مانند «السماء فوقنا» یا اعتباریه باشد مانند «زید ممکن» یا انضمامیه باشد مانند «زید ابیض».

صدق موجودیت بر واجب‌الوجود از قبیل ضرورت ازلیه است.[۲]

و بالجمله مفهوم واجب‌الوجود لذاته شامل اقسامی چند است:

۱ـ واجبی که ممتع باشد انتفای محمول از آن به‌نفس ذاتش بدون اقتضا و علیت ذات برای ثبوت آن برای ذات یعنی حتی خود ذات هم علت برای ثبوت وجوب برای خود نباشد و هیچ علیت و اقتضایی نباشد و آن را ضرورت ذاتیهٔ ازلیه نامند.

۲ـ نسبت ضرورت محمول به موضوع به نحوی که موضوع علت ثبوت محمول برای آن نباشد مانند (انسان انسان) و (انسان حیوان است) این ضرورت را مطلقه ذاتیه یا وصف وجود گویند نه به‌وجود.

۳ـ آن‌که انتساب ضروریات را به موضوعات علتی باشد که آن علت هم نفس ذات موضوع باشد مانند بودن مثلث ذوزوایای قوائم این نوع ضرورت را هم ضرورت ذاتیه نظر به اقتضای ذات موضوع گویند لکن با وصف وجود نه به وصف وجود.[۳]

ماحصل آن‌که ضرورات بر پنج قسم‌اند.

الف ـ ضرورت ازلیه مثال (خدای متعال

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۵۷.
۲ـ همان، صص ۱۱۵ به بعد.
۳ـ همان، صص ۱۱۹ به بعد.

عالم است) یعنی ازلاً و ابداً متصف به صفت علم است و علم او ازلی و ابدی بوده و عین ذات او است و یا گویند ذات خدا موجود و وجود ازلی است یعنی ذات او بدون هیچ حیثیتی حتی حیثیت ذات مصداق حکم وجود و وجوب است.

ب ـ ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه هم نامند و آن عبارت از ضرورت مادام الذات است یعنی مادام که «ذات» موجود است بدون آنکه ذات علت اتصاف و حکم باشد مثال آن (انسان انسان است و انسان حیوان است) که ضرورت ذاتی است و ضرورت در ظرف وجود است نه به شرط وجود و به قید ذات است نه به علت خارجی.

ج ـ ضرورت ذاتی به شرط وجود مانند آنکه گویند انسان عالم یا قادر است یا کاتب است که ثبوت امری بر مصداق و موضوع است به شرط وجود امری که علت خارجی آن باشد.

د ـ ضرورت به شرط محمول مانند آنکه گویند «کل کاتب متحرک الاصابع مادام که کاتب است».

هـ ـ ضرورت وقتیه که مادام‌الوقت است.[1]

ضلال ـ ضلال یعنی گمراهی از راه درست و حق یکی از مباحث کلامی مسأله جبر و اختیار است که از فروع آن این است که آیا اضلال و هدایت کار خداست و یا گمراهی و هدایت امری است در اختیار بندگان و این امر عطف به آیات شریفات «والله یهدی من یشاء الی صراط المستقیم»[2] «والله لا یهدی القوم الکافرین» «والله لا یهدی القوم الظالمین» «یهدی الله من یشاء و یضل» که حکایت از این دارد که ضلالت و هدایت به دست خداوند. ملاصدرا طبق معمول این‌گونه آیات را مورد تفسیر قرار داده و ماحصل نظر او این است که نه جبر است و نه تفویض و بلکه منزلت بین دو منزلت است.[3]

و أمّا عن‌الثامن: فبأنّ الفسق و نقض العهد و إن كانا من جملة مااستحقّوا به ظلمة في القلب و ضلالاً عن‌الطريق، لكن الدوام عليهما و عدم التوبة عنهما أوجب عليهم تسبّبهما لظلمة زائدة و ضلال بعيد، و هذا التسبّب ليس به‌معنى الفاعليّة والايجاد، بل به‌معنى الوسيلة والإعداد، فالفاعل الحقيقي عند هم هوالله، والأفعال السابقة مقرّبات و معدّات، أوعلامات و مناسبات.

و أمّا عن‌التاسع: فبأنّ الضلال للفاسقين والمسرفين حاصل بنفس الإضلال المنسوب إليه تعالى، و إثبات الثابت ليس بمستحيل إذا كان بنفس ذلك الإثبات لاباثبات مجدّد، و قد تقرّر في العلوم العقليّة إن تحصيل الحاصل بنفس التحصيل الأول غير مستحيل.

* * *

فهذه هي التي سنحت في جواب أدلّة المعتزلة و اعتراضاتهم على بطلان تأويل الجبريّة، و سيأتي تمام الاستبصار و ما يهتدي به أهل الاعتبار.

والرابع: إن الضلال و الإضلال هو العقاب والتعذيب، بدليل قوله تعالى: (إنَّ المُجْرِمينَ في ضَلالٍ وَ سُعُر * يَومَ يُسْحَبونَ في النّارِ) فوصفهم الله بالضلال يوم القيامة، و ذلك لايكون إلاّ عذابهم، و قال تعالى: (إذِ الأغْلالُ في أعْناقِهِمْ والسَّلاسِلُ يُسْحَبونَ * في الْحَميم) إلى قوله:

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۱۵ به بعد.
۲ـ بقره / ۲۰۹.
۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، صص ۲۲۳، ۲۲۵.

(كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللهُ الكافِرينَ) فسّر ذلک العذاب باضلال.

والجواب عنه: إنّا لا نسلّم مجيء الضلال بمعنى العذاب، أمّا قوله تعالى: (إنَّ المُجْرِمينَ في ضَلالٍ وَ سُعُر) أي في ضلالٍ عن الحق في الدنيا، و في سعرٍ في الآخرة ـ و هكذا القياس في غيره كما ذكره القفّال و غيره.

والخامس: أن يحمل الإضلال على الإهلاک والإبطال، كقوله تعالى (الَّذينَ كَفَروا وَ صدُّوا عَنْ سَبيل اللهِ أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ) قيل: اهلكما و أبطلها من قولهم: «ضلَّ الماءُ في اللبن» إذا صار مستهلكاً فيه، و قوله تعالى: (وَ قالوا أءِذَا ضَلَلْنا فِي الارْضِ أءِنّا لَفي خَلْقٍ جديد).[1]

ضو ـ ضو يعنى روشنايى و نور هر چيزى اگر مكتسب از غير نباشد ضيا مى‌نامند مانند نور آفتاب كه از خواص جرم آفتاب است «هوالذى جعل‌الشمس ضياء والقمر نوراً».

و بالجمله ضو هر مضيئى اگر از ذات خود باشد نه در اثر فيضان «ماتقابله» ضو گويند والانور نامند مانند نور ماه كه از فيضان شمس است.

و لمعان نورى است كه موجب ستر و پوشش رنگ اجسام است.

لمعان ذاتى را شعاع گويند و عرضى را بريق نامند كه با سرعت آيد ورود و متجلى و منطفى شود و حدفاصل مابين ضو و نور را ظلال و ظل گويند و ظلمت عبارت از عدم نور است.[2]

۱ـ تفسير ملاصدرا، ج ۲، صص ۲۲۳، ۲۲۵.
۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۹۵.

ط

طایر ـ ملاصدرا گوید منظور از کلمهٔ طایر در آیه «قالوا طائرکم معکم أئن ذکرتم بل انتم قوم مسرفون» شآمت و شومی است یعنی بدی و شومی شما باسما است که عبارت از کفر باشد یعنی شومی و بدی تو و یا اسباب شومی و بدی تو که کفر و گناه باشد همراه شما است زیرا رأس شقاوت ابدی کفر است یا انکار. بعد از آن اعمال قبیح و معاصی است. و رئیس سعادات ابدی ایمان حقیقی است زیرا نوعی از علم یقین به امور الهیه است که احوال مبدأ و معاد است.[1]

طبایع اسطقسیه ـ طبایع اسطقسیه در مقابل طبایع فلکیه بوده و مراد طبایع عنصریه است.[2]

طبایع جرمیه ـ مراد از طبایع جرمیه هویات متجدده و صور نوعیهٔ طبیعیه است.[3]

طباع عامهٔ متکروه ـ معانی و امور عامه را مانند وحدت، شیئیت، وجود و لزوم و به‌طورکلی معانی مصدری اشیایی که بر حسب اعتبار معتبر متکرر می‌شوند در عقل و ذهن طبایع عامهٔ متکرره می‌نامند و طبایع عقلیه هم گویند و طبایع کلیه هم نامند.[4]

طبایع عقلی ـ ملاصدرا از کلیات به اعتبار این‌که کلی در ذهن وجود دارد طبایع عقلی یاد کرده است.[5]

طبایع کلیه ـ مفاهیم عقلی و ذهنی را که وجود خارجی ندارند طبایع کلیه نامیده است و گاه با وصف عقلی آورده و گوید: طبایع کلیهٔ عقلیه و این بدان معنی نیست که طبایع کلیهٔ خارجی هم باشد، زیرا موطن کلیات ذهن است و نه عین.

طبایع نوعیه ـ صورت جسمیه در تمام اجسام یکسان است حکما گویند هر نوعی از انواع اجسام را معنی دیگری است به‌جز امتداد و قبول ابعاد. ان امری است که به‌وسیله آن هر نوعی از نوع دیگر ممتاز می‌شود که صورت نوعیه به این عتبار گویند، آن صورت محصل و مقوّم نوعی است و هر نوعی را صورتی است به‌جز آن نوع دیگر، صورت نوعیه عبارت از منشأیت آثار هر نوع است و مبدأ حرکات و سکنات ذاتی هر نوع است که قوی و طبایع نوعیه هم نامیده‌اند و نیز کمالات هر نوع هم نامند. و بدیهی است که هر نوعی آثاری دارد که نوع دیگر ندارد و این آثار مربوط به جسمیت

۱ـ تفسیر سورهٔ یس، ص ۵۴.
۲ـ اسفار، ج ۳، ص ۱۳۱.
۳ـ همان، صص ۱۳۲ ـ ۱۳۳.
۴ـ همان، ج ۱، ص ۲۹۴ و ج ۲، ص ۲۴.
۵ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۴۷.

اجسام نیست والامشترک بین همهٔ انواع می‌بود پس هر یک از انواع را امری هست که منشأ آثار اختصاصی آن نوع است.

پاره‌ای از حکما مبادی آثار ویژه نوعیه را عرض و پاره‌ای جوهر دانسته‌اند ولکن چنان‌که گفته شد ملاصدرا طبایع نوعیه را جوهر می‌داند. و محصل و مقوم انواع جسمیه و این همان امری است که در حرکت جوهریه مستند او است و این همان طبایع ساریه است که متجلی در جلوهٔ وجود ساری است که در نبات به‌صورت نفس نباتی و در جماد به‌صورت نفس جمادی و در حیوان به‌صورت نفس حیوانی تجلی می‌کند.[1] ملاصدرا با تردید می‌گوید شاید اختلاف آثار انواع مستند به‌صورت‌های نوعیه و شاید هم مستند به عقول مفارقه باشد زیرا بنابر فلسفهٔ او در مفارقات جهات گوناگون است و بعید نیست که اختلاف آثار گوناگون نوعی مستند به آن جهات باشد. فرض دیگر او این است که احتمال دارد که جهات در مفارقات بی‌حدّ و حصر باشد تا بتواند آثار بی‌حدّ و حصر انواع را ایجاب کند. به‌طور قطع این اظهارنظرها همه فرض است و براساس بنایی است بس سست لکن به‌هرحال در تاریخ علم باید این‌گونه اندیشه‌ها در جایی قرار گیرد. ملاصدرا ریشه ارباب انواع را در طبایع نوعیه جست‌وجو کرده است و گوید: افلاطون و معلمان او سقراط و انباذقلس و فیثاغورس و آغاذاثیمون و هرمس و غیره و حکیمان فارس و ملوک حکمت مشرقیه و ستون‌های فلسفهٔ خسروانی آن‌طور که شهاب‌الدین روایت کند گفته‌اند برای هر نوعی از افلاک و کواکب و عنصریات و موالید ربّی است در عالم قدس که عقل مدبّر آن نوع است که به انواع خود عنایت دارند و غاذی و رشددهنده و تولیدکننده در اجسام نامیه ارباب انواعند. و بالجمله آثار مختلف نوعی مستند به ارباب انواع است. ملاصدرا گوید بزرگان فلاسفهٔ یونان و ایران‌زمین بر آن بودند که همهٔ آثار انواع گوناگون مستند به ارباب انواع است و همه اشراقات، آثار معنوی ارباب انواع است و حتی گفته‌اند که انجذاب روغن چراغ به‌وسیلهٔ آتش به تدبیر کلی صاحب نوع طلسم نار است که آن صاحب طلسم را فارسیان اردی‌بهشت نامند و فارسیان که سخت به ارباب انواع پای‌بند بوده‌اند و دیگر از فلاسفه که سخت بدان پای‌بند بوده‌اند هرمس و آغاذاثیمون‌اند (هرس اهل مصر و آغاذاثیمون از حکمای بابل بوده است) و حتی مدعی شهود ارباب انواع بودند در ارصادات روحانی خود.

ملاصدرا به فلاسفه‌ای که صورت‌های نوعیه را عرض می‌دانند سخت حمله کرده است. ضمناً از بررسی افکار شهاب‌الدین برمی‌آید که شهاب ارباب انواع را به‌جز صور نوعیه می‌داند و در عین حال که قایل به ارباب انواع است صور نوعیه را عرض می‌داند.

ملاصدرا می‌گوید: لواحق ماده دو گونه است: لواحقی که از نوع کمالات به حساب می‌آیند و لواحقی که از نوع کمالات نیست. لواحقی که کمالات اجسامند صورت نوعی است که منشأ آن‌ها طبیعتی است که نفس تجدّد است و آن جوهریت انواع جسمیه است و لواحق نوع دوم اعراض‌اند.[2]

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۵۷ ـ ۱۶۱.
۲ـ همان، صص ۱۶۳ ـ ۱۷۱.

ملاصدرا مسألهٔ جوهر یا عرض بودن صورت نوعیه را به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌اند و تاریخچهٔ آن را نقل کرده است.

وی در عین این‌که صورت‌های نوعیه را جوهر و منشأ آثار وجودی انواع می‌داند مع‌ذلک آن‌ها را مستقل در منشأیّت آثار نمی‌داند و مدبّر عقلی را که احیاناً ارباب انواع باشد مدخل می‌داند و البته این صورت‌ها محصل انواع و مقوم آن‌ها می‌باشند. مسألهٔ مشکل این است که تبدّل صورت‌ها و ورود صور بر هیولی مربوط به کدام صورت است، نوعیه یا جسمیّه که ظاهر سخنان وی می‌نماید که تبدیل صور نوعیه به فنای صور جسمیّه است و آن‌چه در تمام مراحل تبدلات باقی است هیولی است پس تبدّل در صور جسمیّه است و تبدیل نوع به‌نوعی دیگر عبارت از مرگ جسمیت است. (از جمادی مردم و نامی شدم...)

و می‌دانیم که ملاصدرا حرکت را در متن جوهر می‌داند و بنابراین اجسام بالذات با هیولی و صورت جسمیّه و نوعیه دائماً در تجدد و سیلانند و چون جوهریت اجسام در تجددند. هر سه یعنی ماده و صورت نوعیه و جسمیت متبدلند.)

ملاصدرا غایت عقلی را سبب اصلی وجود کاینات می‌داند، وی همهٔ صور موجودات را ناشی از عالم عقلی می‌داند و سرانجام همه به ابداع واجب‌الوجود است. وجود فاعل اول مقتضی تکمیل ماده است و صورت‌های موجودات این عالم ناشی از دوران افلاک است و برای هر یک از اجسام طبیعی حسّی، فلکی یا عنصری، طبیعت دیگری است در عالم علوی که همان مثل وصور مفارقه باشد و بالجمله صور جسمیه عالم حس، ظل مثل نوریه است و بلکه ظل‌ظل است.[۱]

طبیعت ـ کلمهٔ طبیعت و مشتقات آن در فلسفه بسیار به‌کار برده شده است و معانی متعددی برحسب موارد استعمال برای آن ذکر شده است از این قرار:

الف ـ طبیعت عبارت از مبدأ قریب و مباشر حرکات و استحالات و مقابلات آن‌ها است.

ب ـ آن‌چه مقوم جوهریت اشیاء است طبیعت گویند.

ج ـ حقیقت و ذات هر چیزی را طبیعت آن چیز می‌گویند.

د ـ قوت ساری در اجسام که افاده تخلیق و تشکیل می‌نماید طبیعت گویند.

هـ ـ مبدأ قریب فعل غیرارادی را طبیعت گوید. صدرا گویند مبدأ قریب تمام افعال ولو افعال ارادی طبیعت است.

و ـ به ذات و عنصر و صور اشیای بسیطه اطلاق شده است.

ز ـ صفات ذاتی و اولی اشیاء را طبیعت گویند.

ح ـ صور نوعیهٔ اشیاء را طبیعت آن‌ها گویند.

ط ـ کیفیت غالبهٔ حاصله از امتزاج اشیاء را نیز طبیعت نامیده‌اند.

ی ـ استعداد و قوت در اشیاء را نیز طبیعت نامند.

و طبیعی هر چیزی است که منسوب به طبیعت باشد چه آن‌که طبیعت در آن باشد مانند صورت و یا از آن باشد مانند حرکات و غیره از زمان و مکان.

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۷ ـ ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۰۲.

صدرا گوید: طبیعت گاه جزیی است و گاه کلی قسم اول طبیعت خاصهٔ به شخص است و قسم دوم امری است که مفارقةالهویة است از مواد جزیی و نسبت آن به این شخصیات مانند نسبت فاعل به فعل است و نسبت اصل به فرع و فروع است.

طبیعتی که قوتی از قوای نفس است و مبدأ بعضی از حرکات و افعال و آثار است غیر از طبیعت موجود در بسایط و مرکبات عناصر است.

بعضی از فلاسفه گفته‌اند که هر جسمی را طبیعت و ماده و صورت و اعراضی است و طبیعت آن همان قوتی است که مبدأ صدور حرکت و تغییر ذاتی است و صورت آن ماهیت آن است که آن به آن است و مادهٔ آن معنی حامل ماهیت است و اعراض چیزهایی هستند که بعد از تمامیت نوع آن، عارض آن می‌شود.[1]

صدرا گوید فاعل مباشر تحریک، در تمام اقسام حرکت طبیعت است.

بعضی طبیعت را تعریف کرده و گویند «هی مبدأ اول لحرکة ماهو فیه و سکونه بالذات لابالعرض»

صدرا در مقام بیان و توضیح معنی طبیعت گوید: شکی نیست که اجسامی که جلو چشم ما بوده و محسوسند مصدر افعال و انفعالات و حرکات و استحالاتند که بعضی مستند به اسباب غریبه‌اند و بعضی مستند به اسباب قریبه‌اند و درمی‌یابیم که بعضی از حیوانات تصرفات آن‌ها ارادی است در انواع حرکات و سکنات‌شان و بعضی غیرارادی، این‌ها اموری هستند که بدواً ما از اشیاء درمی‌یابیم بدون آن‌که توجه داشته باشیم که حرکات آن‌ها مستند به ارادهٔ مافوق آن‌ها است و یا بر قاعده و نظم معینی است و یا نیست و بدون توجه به این‌که اجسام را محرک خارجی هست یا نه، درصورتی‌که هر عاقلی می‌داند که جسم به‌ماهو جسم را روا نباشد که فعل خاصی از آن صادر شود و یا آن‌که خود محرک خود باشد.

با این مقدمات آن‌چه مسلم است هم برای فیلسوف الهی و هم طبیعی آن‌که حرکات وافاعیل این اجسام از قوایی است که موجود در آن‌ها است که مبادی آثار آن‌ها است و آن‌ها بر چند نوعند.

الف ـ قوتی که مبدأ صدور فعل و تغییر است بر نهج واحدة و بدون اراده

ب ـ قوتی که مبدأ فعل و تغییرات است بر نهج واحده با اراده.

ج ـ قوتی که مبدأ افعال متعدد است با اراده.

د ـ قوتی که مبدأ صدور افعال و حرکات متعدد است بدون اراده.

قسم اول را طبیعت گویند و تمام اقسام را این معنی هست.[2]

در جای دیگر گوید هر متحرکی را طبیعتی است که مبدأ قریب هر نوع حرکتی است اعم از این‌که حرکت قسری باشد یا ارادی زیرا قسر علت معده است و علت بالعرض است و قابل زوال است درصورتی‌که حرکت امری است دائم.

و بالجمله چون حرکت امری است دائم پس مبدأ آن هم باید همیشه باشد و آن طبیعت است.

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۱۰۷، ۱۱۹ و ج ۲، ص ۲۴۶ و ج ۳، صص ۶۶ـ۱۰۱ و مشاعر، ص ۶۲.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۵۷، ۲۳۸ به بعد.

و بالأخره تمام اجسام را قوت مباشری است بدون شعور واراده (بدون توجه به قوتی دیگر که ضمیمهٔ آن شود) و تمام حرکات و متحرکات به امری منتهی می‌شوند که آن امر طبیعت است.

و جوهر صوری را از جهت آنکه مبدأ حرکت است صدرا طبیعت نامیده است و آن یعنی طبیعت امر سیال است که سیالات به آن منتهی می‌شوند و مرتبط می‌شوند.

او گوید طبیعت امر متجدد سیال است و مقوم اجسام طبیعی است و اعراض دیگر در وجود تابع آنند. صدرا در جای دیگر در مقام بیان معنی طبیعت گویند:

معنی حرکت تجدد است و انقضا و ناچار باید علت قریب آن هم امر غیر ثابت‌الذات باشد و نتوان گفت که مبدأ قریب آن عقل است زیرا عقل مجرد محض است و نفس هم ذاتاً مجرد محض است و بالأخره مبدأ قریب یا طبیعت است و یا آن‌چه در حکم طبیعت است.

و گوید: حرکت اگر طبیعی باشد فاعلش طبیعت است و اگر قسری هم باشد فاعل مباشر آن دائم طبیعت است و قوا سر باید منتهی به طبایع شوند و در حرکت ارادی هم اگر دقت شود فاعلیت نفس از جهت طبیعت نازلهٔ او است که تعلق او به اجسام و اجساد است نه از جهت عقلانی و تجردش و بالأخره معلوم شد که مبدأ قریب حرکت قوت جوهری است قائم به جسم.

و صور طبیعی را دو اعتبار است یکی از جهت وجود مادی وضعی زمانی خود که متبدلند و تدریجی الحصولند و دیگر از جهت ذات و وجود ثابت و طبیعت به ماهی ثابتة که مرتبط به حق است و به ماهی متجددة سایر متجددات به آن مرتبط می‌شوند.[1]

و در باب حرکت جوهریه گفته شد که حرکت توسطیه معلول طبیعت ثابته است و حرکت قطعیه معلول طبیعت است من حیث تجدد و تغییر آن ولکن اگر خوب دقت شود چون حرکت به معنی توسط عبارت از انتقالات متعاقبه است معلوم خواهد شد که آن هم معلول طبیعت متجدده است. ← حرکت.[2]

طبیعت قابل اشتداد و ضعف است و در موارد و اشیای مختلف متفاوت است.

طبیعت ساریه ـ ملاصدرا می‌گوید مباشر حرکات ذاتیه طبیعت ساریه در جسم است و تجدد و تبدل این طبیعت برحسب هویت وجودی ثابت شده است.[3]

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلّا و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و هذه الطبيعة قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان، ولا ينفک جسم طبيعي من هذا الجوهر؛ إلّا هذا الجوهر في الفلک والحيوان و النبات لاينفک عن النفس به‌معنى أنّ النفس كمال هذا الجوهر و تمامه، لا أنّ الطبيعة في ما لَهُ نفس شيء له وجود، والنفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة والآخر نفس؛ فإنّ ذلک ممتنع جدّاً بل كلّ شخص.

طبیعت سیاله ـ ملاصدرا گوید هر نوع جوهری شخصی را طبیعتی است سیال متجدد و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۲۴۹ـ۲۶۴.
۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۶۳.
۳ـ همان، ج ۸، ص ۲۴۷.

نیز او را امری است ثابت زیرا برای هر چیزی موجود یک حقیقت عقلی ثابت عندالله و موجود در علم خداست زیرا امکان ندارد که چیزی از حقایق از عالم علم او خارج باشد یعنی از علم ازلی او و قضای حتمی او و نسبت حقیقت ثابت چیزها به هویت متجدده مانند نسبت روح است به جسد آیا نمی‌بینی که روح به نزد خداوند باقی است زیرا مجرد است و طبیعت بدن همواره در سیلان و ذوبان است و همین‌طور است همه اجساد طبیعی که دائماً در تبدیل و ذوبان و اضمحلال‌اند در اثر استیلای حرارت طبیعی و مردم غافلند از این زوال و تجدد و انتقال به سبب ورود امثال ملاصدرا از کتاب تحصیل بهمنیار نقل کرده است که گروهی گمان کرده‌اند طبیعت حرکت است و این نظر را نقض کرده است. سپس ملاصدرا حرکت را تعریف کرده است و سخنان آنان را به نحوی تأویل کرده است.

ان کل جوهر شخصی له طبیعة سیالة متجددة، و له امر ثابت، لان لکل شیء موجود، حقیقة عقلیة ثابتة عندالله موجودة فی علم‌الله، اذ لا یمکن خروج شیء من الحقایق من عالم علمه الازلی و قضائه الحتمی، و نسبة الحقیقة الثابتة له الی هویته المتجددة نسبة الروح الی الجسد، الاتری ان الروح باق عندالله لتجرده، و طبیعة البدن ابداً فی السیلان والذوبان، و هکذا الاجساد الطبیعیة وسعیرها، والخلق غافلون عن هذا الزوال والتجدد والانتقال بسبب ورود الامثال، کما قال تعالی: بل هم فی لبس من خلق جدید و قوله عزوجل: و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب فکل نوع طبیعی من الاجسام فلکیا کان او عنصریا، بسیطا او مرکباً، فهو من حیث وجوده الطبیعی ابداً فی‌التجدد والسیلان والتحلل والذوبان، و من حیث وجوده العقلی و صورته العلمیة المفارقیة الافلاطونیة باقیة فی علم‌الله، و کذلک کل حقیقة جوهریة طبیعیّة لها کونان: کون دنیوی دائر، و کون اخروی باق، و لهذا قال اهل الشرایع: ان الدنیا دار زوال و انتقال، والاخرة دارالقرار والمآل.[1]

قال بهمنیار تلمیذ علی بن سینا، فی کتابه المسمی بالتحصیل: ان قوماً ظنوا ان‌الطبیعة هی الحرکة اعنی جوهر الشیء الصوری، والحق ان الامر لیس کما ظنوا، بل هی متحرکیة الطبیعة، و حالها لا نفسها، انتهی.

اقول: و کلامه بعینه کما ذکرنا سابقا من: ان الحرکة هی نفس خروج الشیء من‌القوة الی الفعل، لا ما به یخرج من‌القوة الی الفعل، فعلی هذا امکن حمل کلامهم علی ان مرادهم: الطبیعة نفس ما به یخرج الشیء من القوة الی الفعل، اذلها کون سیال متجدد الحصول فی‌الوجود، ثم قال فیه: ان التّسود لیس سواداً اشتد، بل هو اشتداد الموضوع فی سوادیته، فلیس فی‌الموضوع سوادان، سواد اصل مستمر، و سواد زاید علیه، لاستحالة اجتماع السوادین فی‌الموضوع الواحده بل یکون له فی کل ان مبلغ اخر، فیکون هذه الزیادة المتصلة هی الحرکة، لا السواد والاشتداد یخرجه من نوعه الاول و یدخله فی نوعه الثانی، قالوا: فعلم ان النفس لیست بمزاج، لانها باقیة، والمزاج امر سیال متجدد فیمابین کل طرفین انواع بلانهایة بالقوة، و معنی کونها بالقوة: ان کل نوع من انواعه غیر متمیز عما یلیه بالفعل، کما ان الحدود و النقط فی المسافة الاینیة غیر متمیزة

۱ـ مفاتیح الغیب، صص ۳۹۰ـ۳۹۱.

بالفعل، و کل انسان یشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غیر متغیر، و ان کان واحداً بالاتصال الی انقضا العمر، انتهی ما ذکره.

طعوم ـ یکی از کیفیات محسوسهٔ مذوقه طعم است.[1]

صدرا گوید: اجسام یا ذوات طعم‌اند و یا عدیمة الطعم قسم دوم را «تفه» گویند و آن درحقیقت عدیمة الطعم است و یا حساً عدیم‌الطعم است مثلاً مس و آهن و غیره از چیزهایی هستند که در موقع برخورد و تلاقی با زبان چیزی از آن‌ها در جرم زبان نفوذ نمی‌کند تا طعم آن‌ها ادراک شود و از این جهت حسّاً عدیمة الطعم‌اند و اگر با عمل مخصوص و حیل خاصی حل شوند و اجزایی از آن‌ها منفصل شود طعم شدید و قوی حاصل می‌شود.

اجسامی که صاحب طعم‌اند نه قسم‌اند که بسایط طعوم‌اند که عبارت از حراقت، ملاحت، مرارة، دسومت، حلاوت، عفوصت، تفه، قبض و حموضت باشد.

طفره ـ طفره جستن در ارتقا است و به معنی مطلق جستن است و در اصطلاح معقول انتقال جسم است از جز مسافتی به جزء مسافت دیگر بدون آنکه از اجزای مابین عبور کند و محاذی آن‌ها قرار گیرد و به عبارت دیگر انتقال از مسافتی به مسافتی دیگر بدون گذشتن از مسافت متوسط.[2]

طوبی ـ صدرا گوید مراد از طوبی در «شجرهٔ طوبی» اصول معارف و اخلاق حسنه است.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۰۲ـ۱۰۳.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۲، صص ۵۱ـ۵۳.

ظ

ظلال ـ در تحت عنوان کلمهٔ ضوء بیان شد که حد فاصل میان ضو و نور را ظلل و ظلال گویند. ← ضو.

ظلمت ـ ظلمت عبارت از عدم نور است از آن‌چه در شأن آن مستنیر بودن است و ظلم در اصل لغت به معنی نقصان است (آتت أُكُلَها و لم تظلم منه شيئاً)[1]

والظُلمَة: عدم النور عمّا من شأنه أن يستنير. والظلم في أصل اللغة بـه‌معنى النقصان. قـال تعالى: (آتَتْ أُكُلها و لم تظلم منه شيئاً) أي: لم تنقص و في المثل «مَن أشبه أباه فما ظلم» أي ما نقص حقّ الشَبَه. والظلم: الثلج، لأنّه ينقص بسرعة. والظلم: ماء السن و طراوته و بياضه تشبيهاً له بالثلج.

ظل‌الممدود ـ ملاصدرا مـی‌گوید مـراد از ظل ممدود، سایهٔ رحمت خداوند است و عکس نور وجود او است که واقع بر مخلوقات است به‌طور الاقرب فالاقرب چنان‌که فرمودند «الم تَرَ الی ربّک کیف مَدَّالظل ولو شاء لجعله ساکناً»[2]

ظن ـ ظن یعنی گمان و آن عبارت از اعتقاد راجح است و متفاوت الدرجات است از لحاظ قوت و ضعف و در طرف قوت حدی از آن را علم نامند و درنتیجه بعضی از انواع ظن را علم نامند و بالعکس چنان‌که در قرآن مجید است که یظنون انهم ملاقوربهم.[3]

ظهور ظلی ـ مراد از ظهور ظلی وجود ذهنی است. ← وجود ذهنی.[4]

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۹.

۲ـ فرقان / ۴۵.

۳ـ اسفار، ج ۳، ص ۵۱۷.

۴ـ همان، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۶۵.

ع

عاد ـ عاد امری در نزد مهندسان عبارت از جزیی از مقدار و یا عددی است که هرگاه به ترتیب یک بار بعد از بار دیگر از آن حذف گردد چیزی باقی نماند چنان‌که مثلاً اگر خط را جزءجزء کنیم به نقاط متعدد، نقطه عاد خط خواهد بود[1] و بنابراین «آن» به این معنی عاد زمان نیست و گاه مراد از عاد امری است که مهیا کند شئ را برای قبول عاد به معنی اول چنان‌که گفتیم خط را تبدیل به نقاط کنیم البته نقطه عاد خط خواهد بود. «آن» به این معنی می‌تواند عاد زمان باشد بحث این است که زمان اگر توالی یا تتالی آنات باشد و از آنات تشکیل شده باشد قهراً «آن» را باید واحد زمان دانست و عاد آن، خلاصه این‌که آیا زمان را با «آن» می‌تواند اندازه‌گیری کرد یا نه.

و به‌هرحال زمان را با حرکت اندازه‌گیری کرده‌اند زیرا بیان شد که اتصال مسافت از آن جهت که در آن حرکت واقع است علت وجود زمان است و بنابراین وقوع حرکت در هر جزیی از اجزای مسافت علت برای وجود جزیی از زمانی است که به خدا و به‌ازای او است و درنتیجه حرکت عادّ زمان است.

عارض ـ عارض عبارت از امری است که خارج از ذات اشیاء و موجودات باشد.

«عرض له عارض» یعنی او را کسالتی عارض شده «عرض له الحمی» یعنی او را تب عارض شد «عرض الرجل» یعنی بدون علت مرض عارض او شد «عرض لی عارض» یعنی «منعنی مانع» «عرض ـ عرض عرضاً» یعنی آشکار و هویدا شد «عارضه بمثل» یعنی عمل مقابله به‌مثل انجام داد «عرض» یعنی متاع و حطام دنیاوی «امر عارض» یعنی عارض زاید و آن‌چه قائم بر جوهر است و خود جوهر نیست و معانی دیگر.

عارض بر دو قسم است عارض وجود و عارض ماهیت، اول مانند عروض بیاض بر جسم و فوقیت بر سما در خارج و مانند عارض کلیت و نوعیت بر انسان و جنسیت بر حیوان و دوم مانند عروض فصل بر جنس و تشخص بر نوع.[2]

اعلم ان العارض علی ضربین عارض الوجود و عارض الماهیة والاولی کعروض البیاض للجسم و الفوقیة للسماء فی‌الخارج و کعروض الکلیة والنوعیة للانسان والجنسیة للحیوان و الثانی کعروض الفصل للجنس

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

۲ـ مشاعر، ص ۱۵.

والتشخص للنوع.

عالَم ـ عالم بـه فـتح یـعنی مـاسوی الله و منتق از علامت است و جـهان وجـود را از آن جهت عالم گویند که علامت و نشانهٔ وجود خدا است. قطب‌الدین در شـرح خـود بـر حکـمت اشراق گوید: بدان کـه مـراد از عـالم مـاسوی‌الله می‌باشد و آن منقسم به دو قسم مـی‌شود یکـی قدیم که عقول و افلاک و نفوس ناطقهٔ فلکیه و کلیات عناصر باشد و دیگر محدث کـه سـوای آن‌ها است مانند زمان و کلیهٔ حوادث زمانی.

عالَمِ آخِرَت ـ عالم آخرت در مقابل عالم دنیا است که صدرالدین از آن تعبیر به عالم باطن و عالم غیب هم نموده است.[۱]

عالم آفاق ـ عـالم آفـاق در مـقابل عـالم انفس است و به معنای جهان خارج از انسان و عالم شهادت و طبیعت است.[۲]

عالم اتفّاقات ـ مراد از عالم اتفاقات عالم جسمانی و حـوادث است و اسـتعمال اتـفاق از باب مسامحه است والا چنان‌که بیان شد تحقیق آن است که کلیه حوادث و موجودات عالم تابع علل و قوانین منظم است و قول به بخت و اتفاق ناشی از جهل بشر است.

عالم اَثیر ـ عالم اثیر عبارت از اجسام و اجرام فلکی و سماوی بوده که عالم آن‌ها را عالم اثیریات گویند. ← اثیر.[۳]

عالم اجرام ـ گـاه مـراد از ایـن اصـطلاح مطلق عالم جسمانی است و گاه عالم فلکیات و سماویات است. ← عالم اجسام.

عالم اجسام ـ مراد از عالم اجسـام عـالم حوادث کون و فساد و جهان طبیعت است.[۴]

عالم اجسام مجرّده ـ عـالم بـین عـالم حسّ و طبیعت و عالم عقل را صدرا عالم اجسام مجرده نامیده است که موجودات در مراتب سیر تکاملی خود ابتدا بدان عالم اتصال یابند که آن را عالم حیوانی ادراکی نامیده‌اند و در آن عالم ماده نیست و مقدار هست.[۵]

عالم ارواح ـ مراد عـالم عـقول و نـفوس مـجرده است کـه عـالم جبروت و مـلکوت می‌نامند. ← ارواح.

عالم اشباح ـ ← اشباح.

عالم اشباح مجرّده ـ ← اشباح.

عالم اعراض ـ عـالم اعـراض در مـقابل عالم حقایق و ذوات است و مراد عـالم مـاده و مادیات است کـه قشـر و عـرض است و عـالم عقول و ارواح، لب و حقیقت آن‌ها است عـالم ماده و مادیات منقوم به عالم ارواح و مـجردات بوده و خود پایدار به خود نمی‌باشند و قائم بـه عالم عقول‌اند به قیام صـدوری، چـنان‌که عـالم عقول و نفوس کلیه نسبت به عالم ربـوی عـالم اعراض‌اند و بالأخره هر یک از عوالم نسبت به عالم مافوق خود عالم اعراضند. ← عالم اجسام.

عالم افلاک ـ مراد فلک و فلکیات است. ← افلاک.

عالم الهیّ ـ مراد عالم اسما و صفات الهی است کـه عـالم قـدس و سـرمد و ازل هـم نامیده‌اند.[۶]

عالم امر ـ عالم مجردات را عالم امر هـم می‌نامند که بـه امـر تکـوینی الهـی از کـتم عـدم

۱ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۳۳۷.
۲ـ رسائل، ملاصدرا، صص ۲۸۸ ـ ۲۸۹.
۳ـ همان، ص ۲۴۵
۴ـ همان، ص ۳۵۲.
۵ـ همان
۶ـ اسفار، ج ۳، ص ۱۲۷

به‌وجود آمده‌اند و برحسب امر تکوینی دفعة واحده پدیدار گشته‌اند. صدرالدین گوید: بدان‌که جمیع صور جزییه جسمانیه نمونهٔ حقایق کلیه‌اند که موجود در عالم امر الهی و قضای اویند و بنابراین مراد از عالم امر عالم قضا و عالم قدر و بالأخره عالم مجردات هم هست.[۱]

عالم امر عبارت از عالم عقل است که نخستین عالم از عوالم روحانی است. عالمی که نخستین صادر است و شمس عالم عقول است.[۲]

فی اول العوالم، و هو عالم الامر و عالم العقول الصرفة

فاول العوالم عالم العقل، فاول باب انفتح منه ما هو فی غایة العظمة والجلال والاشراق، لایمکن فی الممکنات اشرف منه و اعظم، بل لاامکان له فی نفس الامر، لانه احتجبت ظلمة امکانه تحت سطوح النور الاول، واختفی ظل ماهیته تحت ضیاء الکبریاء، و هو اول الصوادر و ثانی المصادر، کأنه شمس عالم العقول، من حیث ان انوار العقول و اضواء النفوس شعل من نوره و قطرات من بحره، و هو خلیفةالله و مثاله فی عالم العقل، و هذه الشمس الحسی مثاله فی عالم‌الحس، لقوله تعالی: و له المثل الاعلی فی السموات و لقوله علیه السلام: لو کان وجه‌الشمس ظاهراً لکانت تعبد من دون‌الله، و یسمی عقل الکل والعنصر الاول عندالفلاسفة، و فی لغة الفهلویة بهمن، والحکماء المحققون متی اصدروا القول بلفظ العالم یعنون به هو لاغیر، سیما عالم العقل، اذا لکل لما کان منه، فکان کله هو و هو کله، و اذ کان هذا حقاً فی واحد من‌الممکنات، مع ان هویته بغیره، فما ظنک بهویة قیومیة دیمومیة احدیة.

فلهذا اطلقوا حقا: ان لیس فی‌الوجود الاالله، لان کل شیء هالک الا وجهه و هو امام الموجودات فی قوله: و کل شیء احصیناه فی امام مبین و هو ام‌الکتاب فی قوله: و عنده ام‌الکتاب و هوالعلی الحکیم فی قوله: و انه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم و هوالحقیقة المحمدیة لاشتماله علی جمیع المحامد التی یحمد بها الحق تعالی، کما فی قوله صلی‌الله علیه واله: فاحمده بمحامد لا اعرفها الان، و ذلک لان ظهورها علیه و تحققها به موقوف علی قیام‌الساعة، فما دام صلی‌الله علیه واله من عالم البشریة لم یتحقق بها کما هو حقه، و لذلک قال: اول ما خلق‌الله نوری، و ایاه عنی بقوله: اول ما خلق‌الله العقل، و بقوله: اول ما خلق‌الله جوهرة فنظر الیها بعین الهیبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء... الحدیث، فهذه الاولیات کلها للعقل، ولکن بحسب اعتبارات و اوصاف، فمن حیث انه دراک للاشیاء عقل، و من حیث انه منقوش بنقش خاتم خالقه عز اسمه لوح محفوظ، ای عن‌التغیر والتبدل، و حافظ لحفظه جمیع مافیه، و من حیث انه نقاش العلوم علی الواح الارواح الفلکیة والعنصریة قلم، و من جهة انه غایة الممکنات و کمالها، و خاتم النشآت و تمامها، هوالروح المحمدی و نوره، و من جهة انه قائم‌الذات بریء عن‌الحوامل والمحال جوهر مخلوق، من ضوئه الواجبی سائر العقول، و من ظله الامکانی جمیع النفوس، و من ظلمته الحدوثی جمیع الاجسام کما نطق به الحدیث.

و فی‌القران ورد فی وصفه: و ما امرنا واحدة

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۲۷۷ و ج ۳، صص ۳۶۲، ۵۰۲.
۲ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۴۵۰.

و مع وحدته کل القوی...

و اول صادر را که از آن تعبیر به امر الهی شده است عقل کل و عنصر اول هم نامند. ملاصدرا گوید در زبان پهلوی بهمن نامیده‌اند و فلاسفه از کلمه عالم آن را می‌خواهند زیرا همه موجودات از آن صادر شده است و او هم از ذات حق‌تعالی که سرانجام فرمودند لامؤثر فی‌الوجود الاهو و یالیس فی‌الوجود الاالله زیرا که همه چیزها لک است به‌جز ذات او و نیز یکی از نـــام‌های اول صـــادر، ام‌الکـتاب است و عَـلِیّ‌الحکـیم و حـقیقت مـحمدیه است زیـرا مشتمل بر همهٔ محامدی است که به‌وسیلهٔ آن‌ها خـدا سـتایش مـی‌شود و از ایـن‌رو است کـه حضرت رسول اکرم فرمودند اول ما خلق‌الله نوری. نخستین آفرینش خداوند نور من بود پس عقل اول و بالجمله حقیقت محمدیه که تعبیری دیگر از عقل اول است به اعتبارات مختلف نام‌های مختلف دارد به اعتبار این‌که درّاک اشیاء است عقل است و به اعتبار این‌که منقوش به نقش خاتم خالق خود می‌باشد لوح محفوظ است و از آن‌رو که غایت ممکنات است روح محمدی و نور محمدی است و از ایـن‌رو کـه نقاش علوم بر الواح ارواح فلکیه و عنصریه است قلم است.

عالم انفس ـ عالم انفس در مقابل عالم آفـاق است و مراد جهان نفس و نفسانیات است.[1]

عالم انوار ـ مراد عالم انوار طولیه و عرضیه است. ← انوار مجرده.

عالم انوار عقلیه ـ ← انوار عقلیه و مجرده.

عالم انوار مجرده ـ ← انوار مجرده.

عالم انوار مدبره اسفهبدیه ـ مراد عالم نفوس ناطقه است. ← انوار مدبره و انوار اسفهبدیه.

عالم برزخ ـ مراد از عالم برزخ گاه عالم بعد از مرگ و قبل از حشر و قیامت است و گاه مراد عالم مثل معلقه است و بالأخره عالمی که حدفاصل و واسطه میان مجردات محضه و جسمانیات بحت است عالم برزخ گویند.[2]

عالم بوار ـ مراد عالم جسمانی است که در معرض کون و فساد و زوال است.[3]

عالم تغییرات و استحالات ـ عالم تغییرات و استحالات در مقابل عالم ثابتات است که عالم مجردات باشد.[4]

عالم تکوین ـ مراد عالم وجود است به‌طور مطلق و گاه عالم جسمانی را به‌طور اخص اراده کنند باباافضل گوید: و حیز مخلوقات را تکوین گویند. ← تکوین و کون و فساد.

عالم جسمانی ـ مراد عالم طبیعت و اجسام است. عالم جسمانی عبارت از فلک محیط و مافیها است از افلاک و عناصر و عالم روحانی عالم عقل و نفس و صور است، عالم روحانی محیط به عالم افلاک است و عالم افلاک محیط به عالم ارکان است. ← عالم اجسام و عالم خلق.

عالم حرکات ـ عالم حرکات و متحرکات در مقابل عالم ثابتات است و مراد عالم جسمانی

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۸ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۵۲.
۲ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۸۹.
۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۶۱.
۴ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۰۲.

و اجسام است. ← حرکت و عالم اجسام.

عالم خلق ـ مراد از عالم خلق، کاینات و موجودات عالم جسمانی است که عالم ملک و ناسوت هم‌گویند و گاه مراد مطلق عالم آفرینش است در مقابل عالم لاهوت و بالأخره عالم خلق مقابل عالم امر است.[1]

یکی از مسائل مهم فلسفی مورد بحث فلاسفه چگونگی نظام خلقت و صدور حادث از قدیم ازلی و تکثر از واحد و ماده از مجرد است. دشواری این مسأله بر این مبنی است که طبق اصول ثابت شده بین علت و معلول سنخیّت واجب است و این امر در یک مرحله مستند به شهود است. آتش علت آتش و آب سبب برودت است و به‌جز در موارد حرکت قسری و عوامل خارجی آتش سبب برودت و آب سبب حرارت نتواند باشد. از ماده ماده صادر شود و از مجرد، مجرد، گندم از گندم بروید جو ز جو، پس ذات قدیم واحد ازلی چگونه تواند علت موجود مادی حادث باشد و طبق قواعد علیت و معلولیت علت واحد از جهت واحد نتواند بلاواسطه علت برای دو معلول باشد همان‌طور که عکس قضیه هم درست است و معلول واحد از جهت واحد نتواند مستند به‌دو علت باشد. و ثابت شد که علت علل موجودات مجرد است یعنی برّی از ماده است و باز ثابت شد که بسیط من جمیع الجهات است و واحد است به حدت ذاتی و به هیچ وجه در ذات او کثرت راه ندارد. ایراد و سئوال این است که چگونه از ذات مجرد واحد، جهان جسمانی متکثر صادر شده است. فلاسفهٔ مشاء و اشراق و عارفان و متکلمان هر گروه برای حل این مشکل راهی نموده‌اند و نظام خلقت را و چگونگی وجود آن را به نوعی توجیه کرده‌اند بدین‌شرح:

۱ـ از ذات واحد مجرد نخست عقل صادر شد که هم مجرد است و هم واحد بنابر این هم بین او و علت اول سنخیت هست چون مجرد است و هم قاعدهٔ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد مراعات شده است. عقل اول دو جهت دارد یکی جهت انتساب آن به آفریننده‌اش و یکی جهت ذاتی او که امکان ذاتی است، از جهت نسبت او به مبدأ که اشرف است عقل دوم و از جهت امکان ذاتی که دارد فلک اول و نفس فلکی (چون گویند افلاک دارای نفس ناطقه‌اند) از عقل دوم به همین طریق عقلی و نفسی و فلکی تا برسد به عقل دهم که عقل فعال نامند و فلک نهم و افلاک نسبت به اجسام زمین یعنی موالید جنبهٔ پدری دارند و آن‌ها را آباء نامیده‌اند یعنی هفت فلک هفت سیاره را آباء و عناصر را امهات نامیده‌اند که از ازدواج آن‌ها موالید سه‌گانه به‌وجود آمده‌اند.[2]

۲ ـ شیخ اشراق در باب نظام خلقت گوید:

۱ـ جهت امکان ذاتی نور اول ۲ـ عشق او به ذات نورالانوار ۳ـ شهود او نورالانوار را ۴ـ قهاریت نورالانوار نسبت به او ۵ـ شهود نور اول ذات خود را ۶ ـ وجود غیری او. از هر جهتی اشرف نوری و از جهت اخسّ فلکی و نفسی به‌وجود آمد. و چون در انوار حجاب نیست در نور دوم جهات فزون‌تر است.

۱ـ نور دوم امکان ذاتی دارد ۲ـ نور دوم بلاواسطه و مستقیم نور اول را مشاهده می‌کند ۳ـ نور دوم با واسطه نور اول نورالانوار را

۱ـ اسفار، ج ۳، صص ۱۲۷، ۱۶۱.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۹۰ به بعد.

مشاهده می‌کند ۴ـ نور دوم عاشق نور اول است ۵ـ نور دوم عاشق نورالانوار است ۶ـ نور دوم واجب بالغیر است ۷ـ نور اول بر نور دوم قاهر است ۸ـ نورالانوار بر نور دوم قاهر است در نور سوم هم مشاهدات و شهود او نسبت به نور دوم و اول و نورالانوار است و شهود نورالانور نسبت به نور اول و دوم و سوم به انواره انعکاسی و مستقیم و عشق نور سوم به نور دوم و اول و نور انوار و قهاریت نورالانوار و نور دوم و سوم و همین‌طور مشاهدات، شوق‌ها و عشق‌ها و قهاریت‌ها فزون می‌شود و انوار طولیه و عرضیه فزون می‌شود. قواهر طولیه در دو مرتبه، انوار عرضیه. ارباب انواع به اندازه بی‌نهایت موجود می‌شوند. انواع جسمانیه بی‌نهایت به‌وجود آیند.. به اضافه افلاک، نفوس فلکیه یا مدبّرات فلکیه، نفوس مدبّره انسانیه، طبقات ملائکهٔ مقربین.

۳ـ افلاطون و پیروان او نظام خلقت را در مثل تجسم کرده‌اند که همان ارباب انواع باشد وی عالم را دو بخش کرده است. فیزیک و متافیزیک، عالم ماورای طبیعت اصل است و عالم طبیعت سایه و ظل عالم ماورا است، عالم ماورا عالم ارباب انواع است که از دیدگاه او مثل‌الامثال در رأس مخروط قرار دارد و عالم اجسام در قاعدهٔ آن این خلقت مخروطی‌شکل که البته در تصویر می‌توان نظام خلقت او را به شکل مخروط تصور کرد بدین‌گونه است که مثل‌الامثال و رب‌الارباب از ذات مبدأ اول به‌وجود آمده است و فیض به‌تدریج متکثر و ارباب انواع یا مثل تکثر یافته‌اند تابه عالم اجسام که قاعدهٔ آن مخروط است. عالم مثل عالم پایدار است و عالم انواع جسمانیه غیرپایدار و در معرض کون و فساد.

۴ ـ عارفان منشأ جهان خلق را در نظام آفرینش اعیان ثابته می‌دانند و گویند جهان وجود قبل از بروز و ظهور و تشکّل به اشکال و صورت‌های عینی همه در مرتبهٔ علم حق به وجود علمی بوده‌اند و این وجود علمی اشیاء را عیان ثابته نامیده‌اند. این اعیان ثابته برحسب ارادهٔ حق و شرایط خاص از عالم علم به عالم عین آیند و مراتب وجود از مفارقاعقلیه و نفسیّه و افلاک و اجسام تا هیولی همه از عالم غیب که علم حق باشد به عالم عین آمده است. جهان وجود عبارت از اسما و صفات ذات حق‌اند و منشأ آن‌ها علم حق است پس جهان وجود مرتبهٔ ظهور و بروز علم حق است که از آن‌ها به اسما و صفات تعبیر شده است. قهراً این دسته از عارفان که ظاهراً ابن‌عربی و شاگردان مکتب او باشند نظام خلقت را بدان صورت که فلاسفه و یا اهل کلام گفته‌اند قبول ندارد.

۵ـ اهل کلام نیز قایل به‌حد فاصل بین وجود و عدمند و گویند ممکنات نه موجودند و نه معدوم و بلکه حدفاصل بین وجود و عدم‌اند که از آن‌ها به ثابتات ازلیه تعبیر کرده‌اند و گفته‌اند مورد ارادهٔ حق که می‌فرماید «اذا اراداللّه لشیءٍ ان یقول له کن فیکون» چیست، معدوم است یا موجود. اگر معدوم باشد عدم نتواند متعلق اراده باشد و اگر گفته شود که وجود است تحصیل حاصل لازم آید. پس شیء است و شیء نه موجود است و نه معدوم.

۶ـ نظر ملاصدرا در باب نظام آفرینش ضمن التقاطی بودن و جمع بین مشاء و اشراق و عرفان براساس اصالت و وحدت وجود است و همهٔ ممکنات مراتب وجودند و جهان خلقت

یک وجود است، وجود منبسط، فیض اقدس یک مرتبهٔ آن عقول است، یک مرتبه نفوس، یک مرتبه افلاک و یک مرتبه اجسام عنصری. وی گوید حیثیات متکثر و وجودات کثیر موجب تکثر در ذات موضوع که وجود باشد نمی‌شود.

ملاصدرا قاعدهٔ امکان اشرف منسوب به شهاب‌الدین سهروردی را عنوان کرده است و گوید مسأله مدنظر شهاب‌الدین در باب نظام خلقت هم به‌استناد قاعدهٔ امکان اشرف قابل اثبات است و هم به‌استناد قاعدهٔ امکان اخس که من وضع کرده‌ام.[1]

اصل قاعده این است که هرگاه ممکن اخسّ از ذات خداوند صادر و ایجاد شده باشد واجب است که ممکن اشرفی قبل از آن به‌وجود آمده باشد که علت ممکنات اخسّه باشد ولکن ما می‌دانیم و مشاهده می‌کنیم که جهان ما که جهان ممکنات و ماده و طبیعت متحوّل است، وجود دارد و این را به علم شهودی می‌دانیم پس باید قبل از وجود این موجودات متغیّر زمانی و حادثات، موجودات اشرفی بوده باشند که این ممکنات مستند به آن‌ها باشند پس باید از ذات واجب به ترتیب عقل مجرده و نفوس و سپس طبایع و جهان ماده صادر شده باشد این ماحصل سخن ملاصدرا و شهاب‌الدین است. پاره‌ای از فلاسفه از جمله جلال‌الدین دوانی بر این قاعده اشکال کرده‌اند که ملاصدرا ردّ و نقض کرده است ملاصدرا نیز گوید ما در گذشته به این قاعده اشکالی داشتیم سپس اشکال خود را نقل و پاسخ داده است.

ملاصدرا پس از همهٔ این مباحث در باب نظام آفرینش مسأله را طبق معمول به‌وجود کشانده و گوید: وجود مطلق دارای دو حاشیه است (دو طرف) حاشیهٔ اول ذات باری‌تعالی است که غایت است در شرف زیرا در کمال نامتناهی است و حاشیهٔ دیگر که به‌طور نامتناهی در نقص است هیولی است و گوید وجود ساری که فایض از مرتبهٔ ذات است بدون وسایط بدان نمی‌رسید، وسایط بسیاری در این بین باید باشد پاره‌ای نزدیک به منبع فیض و پاره‌ای دور و دورتر. ماحصل حرف او این است که نظام وجود همان مراتب وجود منبسط است.

عالم خیال ـ ← خیال.

عالم ربوبی ـ عالم لاهوت.

عالم روحانی ـ عالم عقول و نفوس، عالمی که در معرض کون و فساد نیست.[2] در شواهد آمده است:

اشـراق دوم: در بیان آمدن ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی و تعیین حد و مرز این عالم و حد و مرز مافوق آن.

بدان که ما از عالم روحانی بدین عالم جسمانی آمده‌ایم و حد و مرز این عالم جسمانی از مافوق (یعنی از محدب) فلک البروج (یعنی فلک هشتم که براساس هیأت بطلمیوس) در تحت (و یا به عبارت دیگر در جوف) فلک مستقیم (یعنی فلک نهم و به اصطلاح فلک اطلس و یا فلک‌الافلاک) قرار گرفته است می‌باشد. و اما حد و مرز آن عالم (یعنی عالم روحانی) از مافوق فلک اطلس که عبارت است از سدرةالمنتهی که در آن بهشت و فردوس برین جایگزین است تا زیر مقام و مرتبهٔ قلم که عبارت است از عقل کلی، می‌باشد و آمدن ما از

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۲۵۳ ـ ۲۵۵.

۲ـ ترجمه شواهد، ص ۲۴۸.

آن عالم روحانی بدین عالم جسمانی (نه از منزلگاه بهشت و فردوس برین بوده است، چنان‌که بعضی از ظواهر آیات و احادیث چنین پنداشته‌اند بلکه) از ناحیهٔ جنت ذات الهی و موطن فیضان نور وجود ربانی (یعنی بهشت حقیقی و حظیرة‌القدس) است و آن موطن، مافوق آن عالم و این عالم است (که اصل کلیه موجودات و موطن تجلی نور وجود است) و اما این عالم عالم کردار و عمل است و آن عالم، عالم حساب و بررسی اعمال و پاداش و یا کفر آن‌ها است و بهشت جایگاه پاداش نیکوکاران است و در حدیث منقول از زعمای دین گفته‌اند: «الاحسان ان تعبدالله کانک تراه» حقیقت احسان و نیکوکاری این است که چنان خدا را پرستش و عبادت کنی که گویا او را به چشم خویش مشاهده می‌کنی. و اما جایگاه اشقیا و تبه‌کاران عبارت است از طبقات دوزخ و نازل‌ترین طبقات دوزخ در زیر هفت دریا بر روی یکدیگر انباشته شده قرار گرفته.

ملاصدرا درباره اثبات وجود عالم روحانی گوید.[۱] اثبات آن از بزرگ‌ترین مطالب قرآنی است زیرا عالم روحانی عالم میعاد و بازگشت نفوذ عباد است چنان‌که قرآن مجید به آن اثبات فرموده، ملاصدرا گوید عالم روحانی هدف و غایت همه است و مسیر و مرجع همه آن‌جا است و غایت کمالات است هر کس به مرتبه کامل رسید بدان‌جا بازگردد.

اعلم ان اثبات هذا العالم من اعظم المطالب القرانیة، لانه عالم المیعاد و مرجع نفوس العباد، سیما الطاهرات الزاکیات من عقولنا و ارواحنا، کما اشارت الیه عبارة القران بقوله: الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه، فان الکلمة فی لسان القران عبارة عن‌الروح الناطقة، کما قال فی حق عیسی روح‌الله: وکلمته القیها الی مریم و فی قوله: ما نفدت کلمات‌الله، ای الجواهر الناطقة، فالطیبات من‌النفوس للطیبین، و هم‌العقول العلیون، و اما الانفس الخبیثة المغموسة فی بحرالطبیعة المنحوسة فهی و ان کانت بحسب الاصل و سنخ النوع من عالم الملکوت، الا انها بحسب الانغماس فی بحرالطبیعة مطموسة اعینها، منکوسة رؤسها، محبوسة ارواحها، حیث طمست و حبست مکبوسة اشباحها، اینما علقت مغوقة ابوابها عن عالم الجنان، غیر مفتوحة منافذها الا علی ابواب سجون النیران، فان الخبیثات للخبیثین والخبیثون للخبیثات ولو لم یکن عالم الارواح والعقول موجوداً، لم یکن للاجسام والطبایع غایة و نهایة و رجعی و منتهی، لست اقول لفاعل الماهیات و جاعل النور والظلمات غایة فی فعله، کلا بل هو غایة الغایات بلاغایة، و نهایة النهایات بلانهایة، بل الغایة انما هی لماسواه من ذوی‌الفقر والحاجة، المفتقر فی البلوغ الیه الی الوسایط والوسایل، فلکل من‌المبادی المتوسطة غایة فی فعله، به یستکمل و یتوسل الیه تعالی و یحصل لنفسه زلفی لدیه، و هکذا الی ان ینال روح الوصال، و ینجو من الم الفراق والوبال، والهبوط فی مهوی النقیصة والامکان، و هیولی الافة والخسران.

فالغایة فی کل شیء هو ایصاله الی الکمال اللایق بحاله، و لو لم یخلق هذا العالم الجسمانی الفسیح والفلک الدوار المسیح، الا لامر عظیم خطیر اعظم من هذا المحسوس المدروس

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۴۳۹ـ ۴۴۰.

الحقیر النقیر، لقصر رداء الجود والفیض دون التمام، ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من‌النار ولو لم یکن لکل ذی طبیعة غایة، لکان خلق‌السموات والارض و ما بینهما عبثاً و هباء و معطلا و هزء و هواء، و قد نبه‌الله سبحانه علی هذه الدقیقة الجلیلة والحکمة العمیقة النبیلة، بقوله: افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینالاترجعون ثم رد هذا المقال وزیف نقد هذا الخیال الحسبانی الشیطانی، الذی مبناه علی ابطال الغایات و جحود الکمالات للطبایع و الغایات، واجل جنابه عن هذا الفعل القاصر بقوله: فتعالی‌الله الملک الحق ای هو متعال عن هذا البهتان الصریح والحسبان القبیح، المستنکر نسبته الی المعنی الفواعل الذاتیة الطبیعیة، فکیف الی فاعل الکل الذی یرجع الیه کل شیء، و یعود و ینساق الیه کل غایب و مشهود.

فثبت و تحقق ان لکل خلق غایة، و غایة الخلق والایجاد ایصال کل واحد الی کماله، و ارواء کل واحد من مشرب جماله، و هذا مسلک دقیق انیق یحکم به علی کلی شیء بالبرهان، حتی الحجر والمدر، فضلا عن الحیوان والبشر، بانه یصل یوماً الی حضرته و یتلاشی نوره فی نور عظمته، و بهذا یثبت العالم الاعلی ثم الاعلی، والمنزل الاشرف فالاشرف، الی ان ینتهی الی غایة الکل و نهایة السبل، فان درجات الوجود و طبقات الکون منازل

عالم شبحی مقداری ـ عالم مقادیر مثل معلقه.[1]

عالم شهادت ـ مراد از عالم شهادت جهان جسمانی و اجسام و ماده و مادیات و بالأخره حوادث و زمانیات است که گاه عالم ملک و دیگر بار عالم ناسوت می‌نامند

صدرالدین گوید: عالم شهادت مانند پوست است نسبت به عالم ملکوت یعنی قشر عالم ملکوت است «و اعلم ان الشهادة کالقشر بالا ضافة الی عالم الملکوت و کالقالب بالقیاس الی عالم الروح. و از آن جهت عالم شهادت گویند که مشهود به حس و حواس ظاهری است.[2]

عالم صغیر ـ فلاسفه انسان را از جهت جامعیت خاصی که دارد عالم کوچک و صغیرش خوانند چنانکه جهان وجود را از جهت ارتباط خاصی که میان موجودات آن برقرار است و نظم و قاعده معینی که دارند انسان کبیرش نامند و گویند. موجودات جهان شهادت کلاً و طراً با یکدیگر ارتباط داشته و بعضی از بعضی دیگر متنفع می‌شوند و در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثرند و ارتباط و همبستگی ایشان آن‌ها را مانند موجود واحدی کرده است و هر موجودی به جای خود لازم و نیکو است همان‌طور که اعضای انسان همه با هم بستگی دارند و اعضا و جوارح و حواس ظاهره را معادلی است در عالم شهادت و عالم غیب معادل با مشاعر و قوای باطنه انسان.

ملاصدرا گوید عالم انسان از آن رو عالم صغیر است که همهٔ حقایق محزون در صفات او است و انسان نسخهٔ کوچکی از کتاب آفاق وانفس است. و نفس ناطقه زبده و نمونه از عالم تفصیل ارواح است. خلاصه انسان را یک جهان کوچکی می‌داند که تمام موجودات جهان بزرگ از عقول و نفوس گرفته تا عناصر و موالید و غیره نمونه‌ای در آن ذات کوچک وجود دارد. وی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۰.
۲ـ همان، ص ۱۵۱.

گوید غایت وجود حق‌تعالی است، شناخت او اصل است وانسان باید در اثر سیرانفس و آفاق و نظر به صنع حق‌تعالی او را بشناسد و به او معرفت پیداکند، معرفتی که غایت آفرینش است که فرمود ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون.»[1]

و انظر الی هیئة العالمین و شکلی الاقلیمین، عالم الانفس و عالم الافاق لتری فیهما عجایب الملک و الملکوت، و مفتاحهما، هو عالمک الصغیر الانسانی، فانه تعالی اراک اثر اطهما و دلایلهما مخبوة کلها فی ذاتک، مخزونة جلها فی صفاتک و آیاتک، فانک نسخة و جیزة من کل کتابی الافاق والانفس، اما نفسک الناطقة فهی زبدة انموزج من مفصل عالم الارواح و اما صورة هیکلک فهی خلاصة مختصرة من مشروح عالم الاشباح، علی ما اخبرالله تعالی عن ارائة هذه الاثار بقوله عزوجل: سنریهم ایاتنا فی‌الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و بقوله: و فی انفسکم افلا تبصرون و احسن ادمان النظر فی‌الایات والاسرار المبثوثة، و تأمل فی‌الحکم المکتوبه فی عالم الملک والملکوت، و لا تکن ممن ذمهم الله تعالی من‌المعرضین عن‌التدبر فی‌ایات الافاق و الانفس بقوله: و کاین من آیة فی‌السموات والارض یمرون علیها و هم عنها معرضون و هم‌الجهلة والغفلة بل الکفرة الفجرة حقاً و ان کانوا مقرین باللسان ظاهرا خوفا من‌السیف، و هر با من الجور والحیف، و لهذا عقّب هذه الایة و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون، کیف سمی‌المؤمن مشرکاً؟ ای المؤمن فی الظاهر مشرک فی‌الباطن، کما قال: و من الناس من یقول امنا بالله و بالیوم الاخر و ما هم به مؤمنین فانک ان احسنت ادامة النظر فیهما تکون من‌المحسنین اذ قد عبدت رائیاً له، والاحسان ان تعبدالله کانک تراه و انما قلنا: عبدته رائیاً، لان النظر الی الصنع المحکم من جهة انه صنع نظر الی الصانع الحکیم بعینه، سیما صانع حکیم، کل کلی و جزیی عنه و له و الیه و به، فتفطن بقول الخلیل علیه‌السلام: حیث حکی‌الله عنه: رب ارنی کیف تحیی‌الموتی؟ و قد طلب بذلک رؤیةالحق ضمناً، ادبا مع‌الله کما هو عادته و بقول الحبیب صلی‌الله علیه و آله حیث قال: رب ارنا الاشیاء کما هی، و قد طلب الرؤیة له و لامته، لما علما صلی‌الله علیهما ان رؤیة الصنع والنظر الی حکمة الکون، نظر الی الصانع الحکیم، و کما ان غایة الایجاد لجمیع الموجودات هی ذاته تعالی، فغایة المعرفة بالاشیاء ایضاً عرفان ذاته، و غایة رؤیة الصنع بما هو صنع رؤیة نفس الصانع و لهذا جعل‌الله غایة المعرفة بالاشیاء الوصول الیه سبحانه فی قوله: سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اذ کمانه الغایة الحقیقة للوجود من کونه موجوداً، فهو الغایة الحقیقیة للمعرفة و الرؤیة من حیث هو کونه معروفا مشهودا و تفطن ایضاً بقوله تعالی لحبیبه علیه‌السلام: الم تر الی ربک کیف مدالظلل و ما قال: الی فعل ربک‌الذی هوالظل، لان النظر الی الفعل بما هو فعل بعینه نظر الی الفاعل ولکن النظر الیه لامن هذا الوجه فهو سبب البعد عنه، والحجاب والحرمان، کما تری من بعض الناظرین فی‌الاشیاء لاعلی وجهه، کیف یحرمون عن رحیق شراب الحکمة والمعرفة الذی یختص بشربه الناظرون الی حکمة الافاق والانفس، ولذلک بقوا عطشانین یوم‌القیامة لاینفعهم لامع السراب، و قد حرموا عن ماء

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۲۷۲ ـ ۲۷۴.

الحیوة الابدیة، قایل بن مخاطبین لاهل النظر الی ربهم: افیضوا علینا من الماء او مما رزقکم‌الله، قالو ان‌الله حرمها علی‌الکافرین.

عالم صغیر ادنی ـ مراد عالم خیال است.[۱]

عالم صور ـ مراد از عالم صور هم عالم صور مقداری است و هم عالم صور حسی است که یکی را عالم عقلی و دیگری را عالم حسی خوانند.[۲]

عالم صور طبیعیّه ـ مراد عالم طبیعت است.[۳]

عالم صور مقداری ـ مراد عالم مثالات است.[۴]

عالم طبیعی یا طبیعت ـ مراد از عالم طبیعی گاه عالم مقابل عالم الهی است و گاه مقابل مجردات و عقول است که عالم حوادث و زمانیات باشد. ← عالم شهادت.[۵]

عالم ظلمات یا ظلمانی ـ مراد عالم اجسام مظلمه است. این اصطلاح اشراقی است.[۶]

عالم عقلی ـ مراد از عالم عقلی گاه عالم ذهن انسانی است که مقابل عالم خارج از ذهن است و گاه عالم عقول است مقابل عالم اجسام.[۷]

عالم عقول مقدسه ـ مراد عالم عقول طولیه است که عالم قضای الهی است (و محل القضاء هوالمسمی بام‌الکتاب و اللوح المحفوظ عن‌النسخ والتغییر لکونه من عالم الجبروت و عالم العقول المقدسة عن التغییر والزمان).[۸]

عالم علوی ـ مراد از عالم علوی عالم بالا از فلکیات و کواکب است و گاه اطلاق دیگری دارد که خواجه طوسی گوید: و مراد آن‌ها از عالم علو و سفل نه علو و سفل مکانی است به‌حسب حس بلکه هر چه محسوس بود اسفل بود بدین‌اعتبار اگرچه در مکان اعلی بود و هر چه معقول بود گرچه در مکانی اسفل بود علوی بود. ← عالم عقول.

عالم عناصر ـ مراد جهان عنصریات و موالید است. ← عناصر.

عالم غیب ـ مراد جهان معقول و مجردات نوریه است که غایب از عالم شهادت می‌باشد و بالأخره عالم غیب هم اطلاق بر عالم ذهن و معقولات ذهنی و صور مدرکه عقلی شود و هم اطلاق بر عالم عقول و نفوس مجرده شود و هم اطلاق بر عالم برزخ شود و هم بر عالم آخرت و غیب مطلق که صقع ربوبی است.[۹]

عالم قدس ـ مراد عالم مفارقات است.[۱۰]

عالم کبیر ـ مراد از عالم کبیر جهان وجود با نظام کلی و جملی خود می‌باشد که انسان کبیر هم گفته‌اند چنان‌که انسان «به معنای حیوان ناطق» را عالم صغیر هم نامیده‌اند و در هر حال رواقیان برای نخستین بار انسان را عالم صغیر و جهان وجود را عالم کبیر و انسان کبیر نامیده‌اند. ← عالم صغیر.

عالم کثیف ـ مراد جهان مادی است. ←

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۴۲

۲ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۲۹۲.

۳ـ همان، ج ۴، ص ۱۵۰.

۴ـ همان، ص ۱۵۹.

۵ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۲۰۲.

۶ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۱۴۰

۷ـ همان، ج ۲، ص ۱۷۲.

۸ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۲.

۹ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۰۲.

۱۰ـ همان، ج ۱، ص ۶۵.

عالم اجسام.

عالم کون و فساد ـ مراد عالم مادی و طبایع است. ← کون و فساد.

عالم لاهوت ـ عالم سرمدی و صقع ربوبی. ← سرمد.

عالم متخیلات ـ عالم خیال، عالم صور خیالیه از دیدگاه ملاصدرا عالم متخیلات و صور خیالیه بسیار مهم است وی گوید:[1]

و عالم متخیلات یعنی عالم صور باطنیه نیز عالمی است که در جهت اشتمال بر جمیع صور لذت‌بخش و یا صور آزاردهندهٔ دردناک، عیناً نظیر و مطابق این عالم یعنی عالم محسوسات است با این فرق که صور باطنیهٔ لذت‌بخش و یا آزاردهنده به مراتب شدیدتر از صور محسوسات‌اند. زیرا این صور، لطیف‌تر و قوی‌تر از صور محسوسات‌اند (و بنابراین لذت حاصل از تخیل بهشت و اشجار و انهار و حورالعین و غلمان و تجسم آن‌ها در خیال، و درد و الم ناشی از تخیل جهنم و مار و عقرب و زقوم موجود در آن و تجسم آن‌ها در خیال، به‌مراتب شدیدتر و قوی‌تر از لذت و یا درد و الم حاصل در دار دنیا و عالم محسوسات است).

پس این صور باطنیه منقسم می‌گردد به صوری (لذت‌بخش) به نام جنت و بهشت سعدا و به صوری (آزاردهنده و دردناک) به نام جهنم اشقیا. و اما (عالم معقولات یعنی) عالم آخرت محض (یعنی عاری از ماده و هر نوع صورتی اعم از حسی و خیالی)، عالم وحدت و جامعیت است، پس هر کثرتی (اعم از کثرت حسی و کثرت خیالی) که بدین عالم قدم می‌نهد، به علت شدت وحدت این عالم مضمحل و نابود می‌گردد (و به وحدت می‌پیوندد) و هر سایه و شبحی (که از آثار عالم کثرت است) از شدت نورانیت و تلألؤ ضیاء و درخشش نور وحدت متلاشی و معدوم می‌گردد و تنها سابقون مقربون (یعنی صاحبان نفوس قدسیه الهیه مانند انبیا و اولیا) به این عالم محشور می‌گردند و بدان راه می‌یابند. زیرا انیت و وجود خاص آنان فانی در وجود حق گردیده و ایشان به وجود حقانی (خالص از هر نقص و قصور و قیود و حدود) متحقق شده‌اند، نه اصحاب یمین (و ارباب طاعات و عبادات) که همواره مشغول مطالعه و مشاهدهٔ مظاهر اسما و صفات بوده (و بدین علت از مطالعه و مشاهدهٔ ذات محجوب مانده‌اند) زیرا التفات و توجه آنان به ذوات خویش که منور به نور رحمت الهی است باقی است (و این التفات و توجه مانع و حجابی است از التفات و توجه به ذات الهی) و اما اصحاب شمال که خویشتن را در دار دنیا به کند و زنجیر شهوات و لذایذ جسمانی محبوس و مقید ساخته‌اند ایشان به گودال‌های طبیعت و درکات آن سقوط نموده و از آسمان رحمت به قعر چاه طبیعت نزول کرده و در محفل بُعد و حرمان با حزب شیطان نشسته‌اند.

عالم مثل معلقه ـ ← مثل.

عالم مجردات ـ عالم عقول و نفوس. ← عقول و نفوس.

عالم مدبرات نفسانیه ـ یعنی عالم نفس، ملاصدرا گوید نخستین بابی که از دریای جبروت گشوده شد به روی این عالم نفس کل و روح امین و لوح محفوظ و کتاب مبین بود و آن همان آبی است که عرش رحمان بر او است که

۱ـ ترجمهٔ شواهد الربوبیه، ص ۲۴۷.

فرمود «وجعلنا من الماء کل شیء حیّ» زیرا آن عین آب حیاتی است که فوران کرده در عالم اجسام جریان و سریان پیدا کرده است در نهرهای اجرام.[۱]

فی ثانی العوالم و هو عالم المدبرات النفسانیه

العالم الثانی عالم‌النفس، فاول باب انفتح من بحر الجبروت الی هذا العالم، هوالذی یسمی نفس الکل والروح الامین واللوح المحفوظ والکتاب المبین، و هوالماء الذی کان علیه عرش الرحمن، و هوالماء المذکور فی قوله: و جعلنا من الماء کل شیء حی اذ هی عین ماءالحیوة الفوارة الجاریة فی عالم الاجسام، الساریة الی سواقی الاجرام، و هوالمذکور فی قوله تعالی: خلقکم من نفس واحدة اذ کل النفوس منه استعدادها لقبول الکمالات لاذواتها و حقایقها، و من مواهب کمالاتها فیض الالهام، کما ان فیض‌الوحی من عطایا عقل‌الکل. لان الوحی اشرف و اشرق من‌الالهام، و ان اشترکا فی الاعلام الباطنی، و کذا المنامات الصادقة من فیضها، و هوالماء المذکور فی قوله تعالی: انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها.

و فی تفسیر ابن عباس رضی‌الله عنه هو ماءالعلم، و فی تفسیر بعض...

عالم مفارقات ـ عالم عقول و نفوس.[۲]

عالم مقدار ـ مراد از عالم مقدار عالم صور مقداری شبحی است که عالم صور اشباح گویند «واعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی و جوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقداریاً و بالجواهر المجردة العقلیة فی کونه نورانیاً و لیس به‌جسم مرکب مادی ولاجوهر مجرد عقلی لانه برزخ و حد فاصل بینهما و کل ما هو برزخ بین‌الشیئین لا بدوان یکون غیرهما»[۳] و ← اشباح و اشباح برزخیه و مثل معلقه.

عالم ملک ـ مراد از عالم ملک عالم شهادت و طبیعت است و گاه از عالم ملک، جهان وجود به‌طور مطلق و کلی اراده شود و در هر حال معنی خاص عالم ملک عالم شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام و ماده و مادیات باشد و مقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن می‌باشد.[۴] و ← ملک.

عالم ملکوت ـ مراد از عالم ملکوت عالم غیب است و عالم مجردات است و بر دو قسم است یکی ملکوت اعلی که عالم مجردات محضه باشد و دیگر ملکوت اسفل که عالم صور مقداری است. عالم ملکوت اعلی را عالم ملکوت عماله هم گویند.[۵]

عالم نفس ـ در مقابل عوالم حسی، جسمی و عقلی است. عالم نفوس.[۶]

عام ـ آن‌چه شمول دارد و شامل افراد بسیار شود.

عبث ـ کلمه عبث به معنای بیهوده و مهمل آمده است. ارتکاب و انجام عملی که فایدهٔ آن معلوم نباشد عبث نامیده‌اند و از نظر فلسفی هر فعلی که مبدأ بعد و اول آن تخیل باشد بدون فکر و اندیشه و قوت شوقیه که مبدأ بعید و متوسط

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۴۵۳.
۲ـ مبدأ و معاد، ص ۳۲۰.
۳ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۲ و ج ۱، سفر ۲، ص ۴۳ و چاپ سنگی، ج ۳، ص ۶۳ و ج ۱، ص ۷۴.
۴ـ همان، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۳۳.
۵ـ رسائل، ملاصدرا، صص ۱۵۱، ۲۸۳.
۶ـ همان، ص ۱۵۱.

است با قوت عامله که مبدأ اقرب فعل است متطابق در غایت باشد یعنی غایت شوقیه ما الیه الحرکة باشد همان‌طور که غایت قوت عامله همیشه ما الیه الحرکة است این نوع فعل را عبث نامیده‌اند.

بعضی گفته‌اند که فعل عبث فعلی است که غایتی نداشته باشد درصورتی‌که هیچ فعلی بدون غایت نیست نهایت غایت فعل یک وقت مالیه الحرکة است که در تمام افعال موجود است و یک وقت مالاجله‌الحرکة است که ممکن است فعلی به آن منتهی شود در هر حال اگر مبدأ اول فعلی تخیلی باشد بدون ضمیمهٔ فکر و رویت و یا انضمام ملکهٔ نفسانی یا خلقی که داعی بر فعل باشد آن فعل را عادت می‌نامند و برخلاف قول ذیمقراطیس و پیروان او که قایل به بخت و اتفاق‌اند و منکر غایات‌اند تمام افعال و حرکات عالم را غایت خاصی است. ← غایت و مبادی عامه فعل و فاعل و اقسام فعل.[1]

عجب الذنب ـ در محل خود بیان شده است که بعد از تلاشی و انحلال بدن چیزی از آن باقی می‌ماند که بعضی اجزای اصلیه گویند و اشکال حشر اجساد را از آن طریق حل کرده‌اند از آن امر باقی در حدیث عجب‌الذنب تعبیر شده است و در این‌که آن امر باقی چیست اختلاف اقوال زیاد است بعضی گویند اجزای اصلیه است بعضی گویند هیولی است بعضی گویند نفس است بعضی گویند جوهر فرد است بعضی گویند اعیان جواهر ثابته است صدرا گوید آن امر باقی قوت خیالیه است که منفصلة الذات است از بدن که آخرین نشأهٔ آن اول و ابتدای نشآت دیگر می‌باشد.[2]

عدم ـ عدم یعنی نیستی و مقابل وجود است برای وجود دو اعتبار است یکی وجود مطلق و دیگری مطلق وجود، هرگاه عدم مقابل مطلق وجود باشد عدم مطلق است و اگر مقابلهٔ آن به اعتبار مطلق وجود باشد مطلق العدم است که مفاد اول سلب وجود مطلق است و مفاد قسم دوم سلب مطلق وجود است و سلب بحت و محض است در مقابل عدم ملکه و عدم چیزی.[3]

ملاصدرا گوید عدم فی نفسه امر بسیط ساذج و متحدالمعنی است و اختلاف و امتیاز و تحصلی در آن نیست مگر از جهت مضافٌ‌الیه و درواقع و یا در اوهام، اعدام متمایز نمی‌باشند (فی ذاته یا در عوارض) و بلکه هر چه عدم است عدم است و بین فلان عدم و فلان عدم هیچ تمایزی نیست مگر به مضاف‌الیه و بالجمله تمایز در اعدام به ملکات است و مثلاً عقل، اشیای متمایز را مانند علت، معلول، شرط، مشروط، ضد و ضد تصور می‌کند و مفهوم عدم را به آن‌ها اضافه می‌کند و بدین‌ترتیب عدم علت ممتاز می‌شود از عدم معلول و عدم شرط متمایز می‌شود از عدم مشروط و همین‌طور عدم ضد از آن ضد دیگر متمایز می‌شود و حکم به وجود ضد دیگر می‌شود.

ولکن بدون این امرو بدون تصور امور متمایزه و نسبت دادن عدم به آن‌ها هیچ عدمی از عدم دیگر ممتاز نیست و بلکه عدم و عدمی نیست و معدوم و معدومی نیست. موقعی که وهم انسان درمی‌یابد که دست او غیر از پایش می‌باشد به غلط افتاده گمان می‌کند که عدم هر

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۵۱.

۲ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۸ و مشاعر، ص ۴.

۳ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۴۸.

یک غیر از عدم آن دیگر بالذات است در حالی که اگر امتیازی هست بین دست و پا است و نه عدم و اگر در اعدام امتیاز بود می‌بایست در هر چیزی بی‌نهایت اعدام باشد، چون مثلاً عدم دست یعنی چیزی که دست نیست این‌طور نیست که تنها عدم دست نیست و بلکه بی‌نهایت نیست دارد آن چیزی که دست نیست تنها یک چیز می‌تواند باشد و بی‌نهایت چیزها هست که اعدام است آن‌ها هم نیست و تسلسل در اعدام جایز نیست مگر در اعدام حوادث نامتناهی به‌صورت نامتناهی یقفی یعنی در هر کجا بریده شود همان‌جا قطع می‌شود.

عدم‌العله ـ معروف بین‌الفلاسفه این است که عدم العلت، علت‌للعدم همان‌طور که وجود علت مستلزم وجود معلول است عدم علت مستلزم عدم معلول است. ملاصدرا در توضیح این امر گوید عدم بما هو عدم نه معقول، است و نه موجود ولکن عقل انسان قادر است که برای هر امری مفهومی تصور کند و این مفهوم متصور خود را عنوان قرار بدهد و همان‌طور که مفاهیم و معانی ذاتی که عبارت از ماهیات باشد در ذهن و تصور خود را عنوان انحای وجودات قرار می‌دهد همین‌طور هم می‌تواند برای امور باطلة‌الذات مفاهیمی را تصور کرده عنوان آن قرار دهد.[1]

این مطلب به جای خود است ولکن به‌طورکلی اشیای عدمی و امور ذهنی محض را تنوع و تحصلی نیست مگر به‌وسیله مضاف‌الیه و بنابراین ذهن انسان عدم مقید به چیزی را تصور کرده به آن تحصّل می‌دهد به سبب آن قید و به این وسیله موضوع احکام و اعتبارات و احوال قرار می‌گیرند و گفته می‌شود «عدم العلت علة لعدم المعلول» و البة عکس قضیه درست نیست که عدم معلول علت عدم علت باشد و هرچند از طریق عدم معلول به عدم علت می‌توان استدلال کرد لکن بین آن دو استلزامی نیست.

زیرا هرگاه در ذهن عدم‌العلت متصور و حاضر شد می‌توان از دو جهت حکم به علیت آن کرد یکی از جهت وجود عدم‌العلت در ذهن و دیگر از جهت این‌که نفس حضور عدم‌العلت در عقل موجب نفس عدم حضور معلول در ذهن می‌شود و اما علیت عدم معلول برای عدم علت تنها از این وجه است که عدم حضور معلول در ذهن موجب عدم حضور علت است در ذهن ولکن وجود عدم معلول در ذهن مصحح علیت آن برای عدم علت نمی‌شود یعنی علیت عدم معلول برای عدم علت صرفاً مربوط به علم است و نه عین و بالجمله عدم معلول دلیل کشفی است از عدم علت، از رفع علت رفع معلول لازم آید و از رفع معلول رفع علت لازم نیاید.

عدم مجامع ـ مراد از عدم مجامع مسبوقیت وجود به عدم ذاتی است و به عبارت دیگر امکان ذاتی می‌باشد که از جهت ذاتش لیس محض است و از جهت علتش و به واسطهٔ آن ایس است و در نتیجه حدوث ذاتی مسبوق به عدم مجامع است و یا عدم مجامع آن است که مرتبت عدمش مجامع با وجودش باشد که عبارت دیگری از امکان استعدادی باشد که در عین آن‌که بالقوه است مجامع با مرتبت خاصی از وجود است لکن حاجی گوید. عدم مجامع عبارت از امکان ذاتی است که از لوازم ماهیات

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۵۰ـ ۳۵۱.

یعنی لااقتضایی محض است بالذات.[۱]

عدم مطلق ـ عدم مطلق مقابل عدم ملکه است که شأنیت وجود دارد. ← تقابل.

عدم مقابل ـ مسبوقیت زمانیات را به عدم زمانی عدم مقابل می‌گویند در مقابل عدم مجامع و بالجمله مراد از عدم مقابل عدم زمانی است زیرا هیچ یک از مراتب وجودی حوادث زمانی با یکدیگر جمع نمی‌شوند و ازین جهت عدم فکی در سلسلهٔ عرضیه نامیده‌اند.

عذاب آخرت ـ یکی از مسائل کلامی مورد بحث متکلمان و فلاسفه بحث در چگونگی عذاب و محل آن در دنیای دیگر است. ملاصدرا در شواهد گوید:

اشراق هشتم: در تعیین محل آلام و لذات در دنیا و آخرت تا برای اشخاص با بصیرت مکشوف گردد که چه چیز از انسان در سرای قیامت محشور خواهد شد، بدان که جمیع آن‌چه از انواع رنج و المها که بر اعضا و جوارح انسان عارض می‌گردد اعضا و جوارح کلیهٔ آن‌ها را در ذات خویش و برای خود گوارا می‌پندارد (یعنی هر درد و المی که بر هر عضوی از اعضای انسان عارض می‌گردد بالأخره آن عضو آن درد و الم را در ذات خویش گوارا و قابل تحمل می‌پندارد هرچند که به طور ظاهر درد و الم است و عضو از عروض آن متألم و دردناک می‌گردد) و به خاطر همین است که رنج‌ها و دردها را عذاب می‌نامند زیرا اعضا و جوارح آن‌ها را به گوارایی در خویش می‌پذیرند. همان‌طور که نگهبانان جهنم یعنی خزنهٔ جهنم آتش جهنم و سوزش و رنج و الم آن را بر خویش گوارا می‌دانند و از نگهبانی و مراقبت جهنم رنج نمی‌برند. و هر کس که در دار عذاب و محل عقاب وارد شد چنین نیست که از ورود در آن‌جا رنج ببرد و معذب و معاقب گردد، بلکه بسا اوقات، محل عذاب و عقاب را برای خویش گوارا و مطبوع می‌داند مانند سدنه و زبانیه که نگهبانان و آتش افروزان جهنم‌اند و یا مانند زندانبان‌ها و تون‌تاب‌ها که با زندانبانی و تون‌تابی خو گرفته‌اند.

و همچنین است حال قوای موجود در اعضا و جوارح انسان که خدای متعال آن‌ها را محلی برای انتقام گرفتن از نفس (یعنی نفس ناطقه) قرار داده است، یعنی آن نفسی که همواره بر آن قوا حکومت کرده و آن‌ها را به فرمان خدا مسخر و مقهور امر و فرمان خود قرار داده بوده است. یعنی همچنین است حال قوای جوارح نسبت به الام و رنج‌هایی که بر آن‌ها وارد می‌گردند، به علت آن‌چه که نفس در مملکت خویش و مواضع تصرفات خویش (یعنی بدن و قوای بدنی) مشاهده می‌کند و به علت آن‌چه از مدرکات که از طریق حواس پنج‌گانه به وی منتقل می‌گردد. پس قوای نامبرده از ناحیهٔ آلام و رنج‌های وارده بر نفس از ناحیهٔ آنان رنج نمی‌برد بلکه آلام و رنج‌ها بر آنان گوارا خواهند بود.

و همچنین نفس ناطقه که محل معرفت و حکمت است همواره در دار دنیا و در دار آخرت قرین سعادت و خوشی است و هیچ سهمی از شقاوت و ناخوشی در هر دو عالم ندارد (پس او هم از مشاهدهٔ رنج و آلام وارد بر قوا و جوارح در هر دو جهان درامان است) لکن خدای بزرگ او را بر این مرکب حیوانی به نام

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۴۵ـ۳۴۷.

نفس حیوانی سوار و استوار فرموده است و این نفس حیوانی برای نفس ناطقهٔ انسانی به منزلهٔ دابه و چهارپایی است که بر وی سوار شده است و برای نفس ناطقه به‌جز مشی و راه پیمودن بر صراط مستقیم به وسیلهٔ این نفس حیوانی، وظیفه‌ای نیست.[1]

پس اگر نفس حیوانی از وی اطاعت نمود مرکبی مطیع و فرمانبر و تربیت شده است و اگر ابا کرد و نافرمانی نمود مانند مرکب و اسبی عاصی و نافرمانبر است که هرگاه صاحب آن بخواهد او را به راه راست هدایت کند نافرمانی کند و از آن راه سرپیچی نماید و همهمه‌کنان و لگدزنان به این طرف و آن طرف روی گرداند و به علت قوه و نیروی موجود در سرش که همواره آن را به شدت تکان می‌دهد از فرمان نفس ناطقه سرپیچی کند و چون این مطلب معلوم شد پس معلوم می‌شود که مستحق عقوبت و عذاب در روز قیامت همان نفس حیوانیه است که مرکب نفس ناطقه است پس عذاب و عقاب بر وی وارد خواهد شد همان‌طور که شخص سوار بر اسب هنگامی که آن اسب نافرمانی کند و از آن راهی که صاحبش می‌خواهد طی کند سرپیچی کند و به راه دیگری برود آن را با تازیانه یا چوب می‌زند و ادب می‌کند. آیا نمی‌بینی که حدود شرعیه، یعنی تأدیباتی که شارع در مورد زنا و یا سرقت و یا تهمت معین کرده است، محل آن‌ها همان نفس حیوانیه است که اثر ضرب و چوب و تازیانه را احساس می‌کند و این همان نفسی است که درد و الم قتل و قطع ید و ضرب تازیانه بر پشت را احساس می‌کند. پس حدود شرعیه، قائم به جسم و بدن‌اند و محل ورود آن‌ها جسم و بدن است ولی درد و الم و احساس آن‌ها قائم به نفس حساسهٔ متخیله یعنی همان نفس حیوانیه است.

و اما نفس ناطقه همواره در عالم و نشأهٔ خویش بر سعادت و شرافت خویش باقی است (و هیچ‌گاه معاقب و مورد عذاب و رنج و الم و ناراحتی‌های وارد بر جسم نخواهد بود) و این نفس نفخه‌ای است از نفخات الهیه و منبعث از روح خدا که در اکثر مردم موجود نیست، ولی نفس حیوانیه نفسی است که هیچ انسانی از آن خالی نیست. خواه این نفس، نفسی سعید و سلیم و مطیع و فرمانبر نفس ناطقه باشد و یا نفسی شقی و سرکش و نافرمانبر باشد. پس نفس مطیع در سرای آخرت در مراتع و نقاط مختلف بهشت گام برمی‌دارد، ولی نفس عاصی و نافرمانبر، عقاب و عذاب می‌بیند، تا آن‌گاه که منقاد و مطیع گردد و اما بر اعضا و جوارح بدن، در جهنم جز نعمت ابدی چیزی نخواهد بود و حال آن‌که در جهنم و سرای آخرت از نظر آن‌که دائماً در حال تسبیح و تقدیس و تمجید و اطاعت از خداوند متعال‌اند در برابر آن‌چه که بر آن‌ها در سرای دنیا قائم است یا در برابر آن‌چه که از حدود بر آن‌ها اقامه می‌گردد، عیناً نظیر حال خزنه و نگهبانان جهنم است (در این‌که هیچ‌گونه تأثر و تألمی از ناحیهٔ آلام و رنج‌های وارد بر آن‌ها ندارند بلکه آن‌ها را برای خویش مطلوب و گوارا می‌پندارند).

اشراق چهارم: در اشاره به عذاب قبر به نحوی که بعضی از علمای اسلام بیان کرده‌اند هر کسی که به نور بصیرت باطن خویش را در دار

۱ـ ترجمهٔ شواهد، صص ۴۵۸ به بعد.

دنیا مشاهده کند، هر آینه خواهد دید که باطن وی مملو است از انواع اوصاف آزاردهنده و حیوانات درنده از قبیل شهوت و غضب و مکر و حسد و کینه و تکبر و ریا و خودبینی و این اوصافی است که اگر از آن‌ها آنی غفلت ورزد (و مراقبت نکند و با زنجیر شریعت و طریقت آن‌ها را مهار نکند) پیوسته او را می‌درند و نیش می‌زنند. لکن دیدهٔ اکثر مردم از مشاهده آن اوصاف در دار دنیا محجوب و مستور است. پس هنگامی که با رفتن از این جهان حجاب غفلت از دیدگان او برداشته شد، و در قبر مدفون گردید آن اوصاف را به رأی‌العین مشاهده می‌کند؛ در حالتی که آن اوصاف به صور و اشکالی مناسب با حقیقت آن متمثل شده‌اند. پس به چشم خود می‌بیند که مارها و عقرب‌های گزنده بر جسد او حلقه زدند و حال آن‌که آن‌ها در حقیقت همان ملکات و اوصافی هستند که همگی در ذات و نفس او نهفته بودند و این‌که به صور نامبرده در نظر او متمثل شده‌اند. زیرا برای هر معنا و مفهومی صورت و مظهری است مناسب با آن و در حدیث از پیامبر گرامی نقل شده است که آن حضرت دربارهٔ عذاب قبر می‌فرماید: «انّما هی اعمالکم ترد الیکم» عذاب قبر و صور آزاردهنده، همان اعمال و افعال و اوصاف درونی شما است که به شما بازگردانیده می‌شوند. پس این است عذاب قبر برای شخصی که شقی و نابه‌کار باشد و در مقابل آن صوری لذت‌بخش و سرورآورند برای آنان که اهل سعادت و دارای صفات انسانی باشند.

پس به وسیلهٔ مرگ نفس از بدن جدا می‌گردد و هیچ‌یک از هیأت و اوصاف بدن با وی همراه نخواهند بود و او هنگام مرگ از مفارقت و جدایی از بدن و رهایی وی از این جهان آگاه است و در این هنگام ذات خویش را به قوه واهمهٔ خویش به عنوان همان انسان مدفون در قبر و انسانی که با آن صورت دنیوی مرده است، ادراک می‌کند همان‌طور که هنگام خواب، خویشتن را بدان صورت که در بیداری دیده است، عیناً مشاهده می‌کند؛ و نیز کلیهٔ امور را به چشم بینای باطنی خویش مشاهده می‌کند. پس می‌بیند بدن خویش را که در قبر مدفون گردیده و نیز آلام و...[1]

عرش - تخت و سریرشاهی، سقف خانه، بام رفیع، بام رواق، بحر وسیع، چرخ و فلک و در نزد فلاسفه بام فلک‌الافلاک است در زبان عارفان عرش محل استقرار اسمای الهی است.

عرض - عرض عبارت از موجودی است که وجود آن فی‌نفسه عین وجودش برای غیر و در غیر باشد و گفته شده است که «العرض هوموجود فی شئ غیرمتقوم به لاکجزء منه ولا یصح قوامه دون ما هو فیه، مانند بیاض و سواد و غیره که وجود آن‌ها فی نفسه عین وجود آن‌ها است برای غیر و در غیر خود.[2]

و بالأخره عرض موجودی است که هرگاه در خارج موجود شود ناچار وجودش در موضوعی از موضوعات خواهد بود و مقولات عرضی نه مقوله‌اند فعل. انفعال، این، متی، کیف، کم، وضع، ملک و اضافه. ← جوهر و مقولات عشر و هر یک از اقسام مقولات عرضی.

عرض یا لازم است یا مفارق یا عام است یا خاص یا ذاتی است یا غیرذاتی.

۱ـ شواهد، ص ۴۰۳ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۲۰.
۲ـ همان، ج ۱، ص ۲۷۹ و ج ۴، ص ۲۳۲.

عـرض لازم عبارت از عـرضی است کـه انفکاک آن از معروض خود محال بـاشد مـانند کتابت بالقوه برای انسان در مقابل عرض مفارق که انفکاک آن از معروض خود ممکن می‌باشد چه آنکه بالفعل زایل شود یا بالقوه زوال آن بـه سرعت باشد یا بطوء و کندی.

عرض ذاتی عرضی است که مـنشأ آن ذات باشد و از ملحقات و عوارض ذات اشیاء بـاشد مانند تعجب که عارض ولاحق بر انسان است و عرض خاص هم هست،اعم از آنکـه لحـوقش بلاواسطه باشد مانند همان تعجب و یا با واسطه باشد مانند ضحک که با واسطهٔ تعجب عارض بر انسان می‌شود.

و عرض عام که شامل چند نوع و حـقیقت می‌شود در مـقابل عـرض خـاص مـی‌باشد.← عوارض.[1]

عشق ـ عشق میل مفرط است و به معنی فرط حب و دوستی و مشتق از عشقه است و آن گیاهی است که هرگاه به دور درخت بپیچد آب آن را بخورد و رنگ آن را زرد کند و برگ آن را بریزد و بعد از مدتی خود درخت خشک شود و بالجمله عشق تعلق قلب و حب زیاد است.

مسألهٔ عشق یکـی از مسـائلی است کـه در فـلسفه افـلاطون و افـلاطونیان اخیر و فـلسفهٔ اشراقی ایرانی مورد توجه و بـحث واقـع شـده است. به‌هرحـال یکـی از مسـائل مـورد بـحث ملاصدرا عشق است، عشق موجودات و شـوق آنها به کمال و وصول به معشوق حقیقی یعنی ذات حق تعالی.

ملاصدرا گوید: خداوند برای هر مـوجودی از موجودات عقلی و نفسی، حسّی و طـبیعی، کمالی نهاده است و در ذات آن عشقی و شوقی نهاده شده است که بـه‌وسیلهٔ آن سیر بـه کـمال وجودی خود کنند. عشق مجرد از شـوق ویـژه مجردات عقلی است ولکن سایر موجودات که دارای نقص وجودی‌اند و در مـعرض قـوت و استعدادند دارای عشق و شوق ارادی و یا طبیعی می‌باشند برحسب درجـات وجـودی آن‌هـا کـه همهٔ آن‌ها به موجب عشق ذاتی و یا عشق توأم با شوق یا حرکتی که از لوازم پاره‌ای از آن‌ها است (در عـقول مـجرده حـرکت نـیست) حـرکتی مناسب با میل طبیعی یا نفسانی به سوی کمالات وجودی، درجه به درجه و سـرانـجام بـه سـوی کمال مطلق سیر می‌کنند.[2]

ملاصدرا می‌گوید بیان کردیم که وجود خیر محض است و هم لذیذ است و هم مؤثر است و در مقابل آن ثابت شد که عدم شرّ است و کریه است و زجرآور است و باز بیان شد کـه وجـود یکی است و در ذات خود بسیط است و اختلاف در مراتب و درجات آن می‌باشد و او را حدود و درجـات گـوناگـون است و مـنشأ اختلافات و «انتزاع مـاهیات هـمان درجـاب وجـود است و بنابراین وجود فی‌نفسه وجود است و تفاوت آن به کمال و نقص و شدت و ضعف است و غایت کمال و تمام و شدت وجـود مـرتبهٔ ذات حـق است که در شدت کمال نامتناهی و بـلکه فـوق نامتناهی است. و هر یک از مـراتب وجـود کـه ممکنات باشند سهمی از آن کمالات فـایض از مرتبهٔ ذات دارند و در عین حال نقص و قصور وجــودی هــم دارنــد پس وجـودات مـعلوله برحسب مراتبی که دارند دارای نقص‌اند پاره‌ای

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۲۳۳ و ج ۵، ص ۸۵ و ج ۱، ص ۶۳.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۴۷ ـ ۱۴۹.

نقص آن‌ها زیاد و پاره‌ای کم‌تر است و انقص و اضعف همهٔ مراتب هیولی است، هر ممکنی طالب رفع نقص وجودی خود است و از این‌رو سیر الی‌الله می‌کند. هر موجودی را سهمی است از محبت و عشق به مطلق و کمال وجود و بنابراین همهٔ موجودات سهمی از محبت و عشق الهی و عنایت ربانی دارند که اگر موجودی حتی برای یک لحظه عاری از عشق به حق می‌بود تباه می‌شد پس همهٔ ممکنات طالب کمال وجودند و نافر از عدم و کل کمال ویژه حق است پس عشق به حق ساری در تمام موجودات است چنان‌که حیات و علم ساری در کل موجودات است ولکن شوق ویژه موجوداتی است که فاقد بسیاری از کمالاتند و آن‌ها موجودات جسمانی‌اند. بنابراین عشق به حق در عقول و نفوس و افلاک وجود دارد و در موجودات طبیعی جهان ماده، عشق و شوق هر دو هست پس شوق ویژه افلاک و اجسام است، حرکت افلاک و کواکب برای نیل به کمال و خیر مطلق است محرک واقعی افلاک و ستارگان و سیارات، عشق و شوق به کمال است. حرکت اجسام، رشد استعدادها و از قوت به فعل آمدن‌ها در تمام موجودات و طبایع متجدّده، عناصر و موالید همه به‌سوی کمال و برای کمال است« و ان من شيءٍ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» عشق هیولی به صورت برای نیل به کمال است. حرکت جماد به نبات، نبات به حیوان و حیوان به انسان و انسان به کمالات ممکن و رسیدن به مقام خلافت الهی همه ناشی از عشق و شوق به کمال است. وی گوید به موجب عشق غریزی هیولی به سوی معشوق خود صورت در حرکت است. صورت نیز در تقررش عاشق هیولا است. هر سافلی عاشق عالی است تا برسد به موجود اتمّ و اکمل، جسم عاشق طبیعت است، طبیعت عاشق نفس مدبّر او است، نفس عاشق عقل است و عقل عاشق ذات واجب است. ملاصدرا گوید بالجمله همهٔ موجودات متوجه به طلب حق‌اند توجهی غریزی بر ترتیب و نظام معین، عشق را اقسامی است از انواع محبت، محبت نفوس حیوانی به نکاح است و از انواع آن محبت رؤسا است به ریاست‌ها و محبت تجار است به کسب مال و محبت اهل صنایع است به صنعت‌ها بالاتر معشوق و محبوب آن‌ها در مرتبهٔ بالاتر و عالی‌تر است. یکی عشقش مال است. یکی مقام است، یکی هنر است، یکی علم است یکی حق و حقیقت است و یکی عشقش صورت‌های زیبا است. ملاصدرا در باب عشق به ظرفا و جوانان و زیبارویان گوید: حکما دربارهٔ خوب و یا بد بودن این‌گونه عشق‌ها، سخن‌ها دارند.

پاره‌ای از حکماگویند این نوع عشق رذیلت است و از اعمال بی‌کاران و فساق است. پاره‌ای دیگر آن را از فضایل نفسانی شمرده و مدح کرده‌اند و پاره‌ای آن را مرض نفسانی دانسته‌اند و پاره‌ای آن را جنون الهی محسوب داشته‌اند. ملاصدرا گوید این نوع عشق یعنی التذاد به صورت‌های زیبا و محبت مفرط به زیبارویان و صاحبان اندام‌های زیبا و لطیف در نظام وجود امری است مسلم و موجود و در نفوس اکثر ملت‌ها هست و ناگزیر باید گفت که این معنی از نهادهای الهی است که مصالحی بر آن مترتب است و از این روی باید گفت عشق با تمام اقسام آن، حقیقی و مجازی امری است نیکو به‌ویژه این‌که بر آن غایات و نتایج شریفی مترتب

باشد.[۱]

ملاصدرا می‌گوید اکثر ملت‌هایی که صاحب علوم و صنایع لطیفه و ادبیات و ریاضیات‌اند مانند مردم فارس، عراق، شام، روم و هر قومی که در بین آن‌ها علوم دقیقه و صنایع لطیفه و آداب حسنه وجود دارد عاری از این نوع عشق نمی‌باشند و ما هیچ کس را که دارای دلی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی صاف و نفسی رحیم باشد نمی‌یابیم که دلش در طول عمرش خالی از این‌گونه محبت‌ها باشد.[۲]

ولکن درمی‌یابیم که نفوس خشن و دل‌های سخت و طبایع ستمگر مانند اعراب، اکراد، اتراک و زنجیان عاری از این‌گونه عشق‌ها هستند و تنها عشق آن‌ها در حدّ عشق مردان به زنان است و زنان به مردان در حد نکاح مانند طبایع سایر حیوانات.

اما غایت در این‌گونه عشق‌ها یعنی عشق به ظرفا و زیباروبان عبارت از تربیب پسران و تعلیم و تهذیب آن‌ها است. یعنی عاشق به معشوق خود سعی می‌کند علم بیاموزد، ادب بیاموزد، هنر و حرفه بیاموزد، صنعت‌های دقیق بیاموزد و آداب حمیده بیاموزد، اشعار زیبا بیاموزد، نغمه‌های خوب بیاموزد، داستان‌های خوب اخبار و حکایات و احادیث و غیره بیاموزد. زیرا جوانان و نوجوانان موقعی که به حد رشد رسیده از تربیت پدر و مادر بی‌نیاز شدند نیازمند به تعلیم استادان و معلمان خواهند بود که قهراً به آن‌ها با نظر محبت و اشفاق بنگرند تا با علاقه و میل آن‌ها را تربیت کرده علوم و صنایع آموزند.

ملاصدرا می‌گوید از همین‌رو است که محبت پسران زیبا در دل علما و معلمان و حکما جای‌گیر می‌شود و این عنایت ربانی است که محبت آن‌ها را در دل حکیمان و علما می‌اندازد تا همین محبت داعی آن‌ها باشد بر تعلیم و تربیت و فن‌آموزی و اگر این امر نبود خداوند چنین محبتی در دل خلق به‌وجود نمی‌آورد پس باید این‌گونه عشق‌ها در دل‌ها راسخ شود در دل‌های دقیق.

ملاصدرا می‌گوید ما خود شاهد این‌گونه آثار و فواید بوده‌ایم و بنابراین، این نوع از عشق را باید از فضایل نفسانی به حساب آورد و نه از جمله رذایل.

ملاصدرا گوید قسم به جان خودم که این‌گونه عشق‌ها انسان را از تمام هم و غم و گرفتاری‌ها فارغ و خلاص می‌کند، فقط هم او یک هم می‌شود که عشق باشد. و آن همّ واحد، رؤیت صورت زیبای جوانی است که مظهر جمال و آثار رحمت حق است که فرمود «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» و «فتبارک‌الله احسن الخالقین» و این عشق اگر منشأ افراط در شهوت حیوانی نباشد و بلکه تنها تحسین کردن و لذت بردن از اندام متناسب و حسن اخلاق و تناسب حرکات و غنج و دلال محبوب باشد در این صورت از جمله فضایل است و این نوع عشق دل‌ها را رفیق و ذهن‌ها را تیز و نفس‌ها را بر ادراک امور شریفه بیدار می‌کند و از این‌رو است که بین مشایخ و مریدان آن‌ها نخست عشق به‌وجود می‌آید و گفته‌اند عشق عفیف وافی‌ترین سبب است در تلطیف نفس و تنویر قلب و در روایات است: «ان‌الله جمیل یحبُّ الجمال» و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۵۰ ـ ۱۶۴.

۲ـ همان، ص ۱۷۲.

«من عشق فعَفَّ و مات، مات شهیداً»[1]

در این‌جا عشق را دو قسم کرده است یکی عشق حقیقی و دیگر عشق مجازی، عشق حقیقی محبت به خدا و صفات و افعال او است و عشق مجازی خود دو گونه است. عشق نفسانی و عشق حیوانی و عشق نفسانی عشق حیوانی مبدأش شهوات حیوانی بدنی است و طلب لذت حیوانی و عمدهٔ اعجاب عاشق به ظاهر معشوق است و آب و رنگ او، عشق حیوانی اغلب مقارن با فجور است و قوای حیوانی قوهٔ ناطقه را در خدمت خود می‌دارد و عشق نفسانی نفس را نرم، آرام، مهربان، صاحب وجد و حزن و گریه و رقّت دل می‌کند، ملاصدرا گوید این عشق هر چند از جمله فضایل است لکن از نوع فضایلی است که متوسط است بین فضایل عقل مفارق محض و نفس حیوانی و این نوع فضیلت به‌طور مطلق ممدوح نیست، در هر وقت و در هر مکان و بر هر حال و بلکه لازم است که این عشق در اواسط سلوک عرفانی و در حال ترقیق نفس و بیدار شدن از خواب غفلت به کار داشته شود و هنگامی‌که از این پل بگذرد و قدم در راه حقیقت گذارد دیگر توسل به آن جایز نیست و از رذایل به حساب می‌آید.

ملاصدرا گوید آنان که این عشق را کار بی‌کاران به حساب آورده‌اند از امور نهانی ناآگاهند و نمی‌دانند که خداوند چیزی را در جبلّه انسانها نمی‌آفرینند مگر این‌که دارای حکمتی است و آنان که گویند این نوع عشق مرض نفسانی است گوید انسان‌ها چون دیده‌اند که این‌گونه عشاق دائماً شب زنده دارند و حالت خاص دارند دائماً لاغر و ضعیف می‌شوند و ژولیده و بی‌توجه و بی‌اعتنا به امور زندگی هستند، و حالت افسردگی دارند لاجرم گمان برده‌اند که این نوع عشق مرض روحی است.

ملاصدرا اقوال و آرای دیگران را در باب عشق به زیبارویان نقل و نقض کرده است و سپس گوید محبوبات نفوس و طبایع گوناگون است برحسب اختلاف مراتب آن‌ها در وجود و درجات آن‌ها در علوم و معارف و گوید هر یک از قوای حاسّه کمال نیابد مگر به آن‌چه مجانس با او است و مشاکل با او است. باصره از رنگ‌ها و نور و سامعه از اصوات والحان خوش و... لذات می‌برند. و همین‌طور است وضع قوای باطنه. و هم از معانی وهمی، خیال از صور مرتسمه زیبا....

و انسان مجموعه‌ای است از تمام موجودات و آن‌چه در جهان وجود است بر وجه استعداد و قوّت که هر طبقه‌ای از موجودات مقدار کم در بدو خلقت به صورت قوت و استعداد در وجود او سرشته می‌شود که مستعد نیل به کمال آن می‌باشد پس انسان چون مجموعه‌ای است از استعدادهای ناقصات طالب کل کمالات و سایر به سوی آن‌ها است چون بالقوه جامع تمام کمالات است و چون ذات حق‌تعالی بالفعل جامع جمیع کمالات است. احق است که معشوق و مطلوب و مقصود کل باشد و بنابراین غایت سیران به سوی معشوق مطلق است که ذات حق باشد. وی گوید عشق جامع که شامل همه معشوقات اشیاء است بر سه گونه است:

۱ـ عشق اکبر ۲ـ عشق اوسط ۳ـ عشق اصغر.

عشق اکبر عشق الله است که فنای عارفان کامل است که فرمود یحبّهم و یحبّونه.

---

[1] ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، ص ۱۷۴.

عشق اوسط عبارت از عشق علما و حکما است در تفکر و اندیشه در حقایق موجودات و عشق به معرفت و شناخت حق و...

عشق اصغر عشق انسان صغیر است که آن هم نمونه‌ای است از آن‌چه در عالم کبیر است. مجدداً دربارهٔ محبوبات گوناگون انسان‌ها بحث کرده است.[1]

ملاصدرا در باب اختلاف مردم در محبوبات و معشوقات یک سلسله مسائل اختلافی را مطرح و بررسی کرده است خلاصهٔ نظر او این است که محبوب و معشوق هر کس برحسب غلبه صفات رذیله و یا حمیدهٔ او می‌باشد کسانی که در رذالت به مرحله‌ای رسیده‌اند که پیروی از نفس امّاره کنند، نفسی که در صورت‌های گوناگون جلوه‌گری می‌کند، مطلوب آن‌ها امری است و کسانی که پیروی از نفس لوامه کنند مطلوب آن‌ها امری دیگر است و آنان که به مرتبهٔ مطمئنگی رسیده‌اند مطلوبی دیگر دارند. بسیاری از کسان خود نمی‌دانند که برده نفس امارّه و خواهش‌های نفسانی خود می‌باشند و گمان برند که پیروی از نفس رحمانی کنند، ندانند که بردهٔ شیطانند.

غرض نهایی از حکمت وجود عشق در ظرفا و محبت به آن‌ها بیداری مردم است از خواب غفلت و توجه آن‌ها است به عالم جمال و کمال، و زیبایان مظهر جمالند، زیبایی‌های ظاهر حکایت و مظهریّت از زیبایی‌های معنوی دارند و انسان‌ها از توجه به آن مظاهر زیبا مشتاق به زیبایی‌های معنوی می‌شوند و پلی است بین جمال مطلق و جهان ظلمت و تاریک ماده که «إنّ الله جمیل یحبُّ الجمال» ملاصدرا می‌گوید تعلق خاطر به محبوبات ظاهری انسان‌ها را از تشتت درخواست‌ها متوجه به یک خواست می‌کند

هست آئین دوبینی ز هوس
قبلهٔ عشق یکی آمد و بس

و همین وحدت‌طلبی و جمع‌شدن همت‌ها در یک همت و خلاصه‌شدن افکار در یک فکر خود مرحله‌ای است از سیر از کثرت به وحدت، سیر از کثرت به وحدت مجازی، خود مبدأ سیر از وحدت مجازی به وحدت حقیقی است و از عشق مجازی به عشق حقیقی که عشق اکبر است که سیر عارفان کامل به آن می‌باشد. عشق مردم معمولی در برابر عشق حقیقی عارفان کامل به‌مانند حال کودکان است در محبوبات خود نسبت به مردان بالغ، کودکانی که به اسباب بازی‌های خود عشق می‌ورزند و خبر از عالم مردان بالغ و بزرگ ندارند لکن به‌هرحال روزگاری بالغ شوند و حالت کودکی خود را به استهزا گیرند. عشاق به عشق‌های مجازی هم اگر در عشق خود صادق باشند سرانجام مسیر آن‌ها عشق حقیقی است، اتحاد با حق و فنای در آن می‌باشد، عشق به وصال محبوب ازلی که روح عارف را سرشار از لذت و سرور می‌کند. بهشت عارفان همان وصول به محبوب است و لذتی که برای عارفان در این مرحله حاصل می‌شود بسیار بالاتر از لذت حاصل از حور و قصور است.[2]

عضو بسیط ـ مراد از اعضای بسیطه دماغ، قلب، کبد است که هریک را عضو بسیط

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۱۷۵ ـ ۱۸۴.
۲ـ همان، صص ۱۸۸ ـ ۱۹۰.

می‌گویند.[۱]

عفت ـ عفت یکی از کیفیات نفسانی است که از اقسام خلقیات می‌باشند و در تعریف آن گویند «هی الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسطة بین افعال الفجور و الخمود» که خمود و فجور که دو طرف عفت‌اند، و ذیلت‌اند.[۲]

عقل ـ کلمهٔ عقل از لحاظ لغوی معانی متعدد دارد از جمله «فهم الشیء یعقله عقلا. یعنی فهمید او را و ادراک کرد و تدبر کرد و «قید» عقل البعیر یعنی شتر را مقید کرد و به دو قید زد «العقلة» یعنی عقال و قید و «ضد جهل» و «ضد حمق» و اطلاقات و تعبیراتی که برای مشتقات آن شده است به شرح زیر است:

«تعقل» یعنی «تلکف العقل» که با سختی و دشواری امری را دریابد.

«عاقول» گیاهی است که شتر خورد «عقال» آن‌چه شتر را به آن ببندند. «عقل» آن‌چه را با او سر حیوان را بندند و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات نگاه دارد معقول هم به معنی عقل آمده است.

«اعتقل لسانه» یعنی قادر بر سخن گفتن نیست و بالجمله.

عقیلة ـ زنان مخدره راگویند.

عقیلة القوم ـ رئیس و بزرگ قوم راگویند.

عقایل انسان ـ کرایم مال و ثروت او را گویند.

عاقول البحر ـ موج دریا راگویند.

عقل‌الدّواء بطنه ـ یعنی دارو شکم او را بند آورد.

الغلام یعقل عقلا ـ یعنی پسر به‌حد کمال و عقل رسیده و اکنون عاقل شده است.

الوعل عقل عقولاً ـ یعنی قوچ کوهی بر بالای کوه رفت.

عقل له دم ـ یعنی صاحب دیه آن را ترک کرد.

اعقل الرجل ـ یعنی بر مرد زکات سال واجب شد.

تعاقل الرّجل ـ مردی راگویند که خود را خردمند می‌داند.

اعتقل لسانه علی المجهول ـ یعنی زبان خود را از گفتن آن‌چه نمی‌داند نگه‌داشت.

عقول ـ کسی راگویند که امور را دریافته و ادراک کند و دوایی که شکم را بند آورد.

عقیل ـ یعنی معقول.

اعقل ـ یعنی کسی که او را عقل زیاد باشد.

عقال ـ مرضی است که عارض بر پای اسب شود و موجب انقباض آن گردد.

عقال ـ گیاهی است به نام سعدانه.

عاقله ـ یعنی ماشطه. زن دانا.

عقلت المراة شعرها ـ یعنی زن موهای خود را شانه کرد.

و هم علی معاقلهم الاولی ـ یعنی آنان بردیه‌های زمان جاهلیت می‌باشند.

عاقلة الرجل ـ خویشان و نزدیکان مرد را گویند.

(← کنزاللغة والعلوم و تهذیب‌الاسماء واللغات و جمهرة اللغة والبستانی)

کلمه عقل و مشتقات آن در قرآن به معنی فهم و ادراک آمده است چنان‌که فرماید:

ثم یحرفون الکلم من بعدما عقلوه.[۳] افلا

۱ـ اسفار، ج ۹، ص ۷۶.

۲ـ همان، ج ۴، ص ۱۱۶.

۳ـ بقره /۷۴.

تعقلون.[1] لعلکم تعقلون[2]

و لقد ترکنا منها آیة بینة لقوم یعقلون.[3] و ما یعقلها الاالعالمون[4] بل اکثرهم لا یعقلون[5] افلا یعقلون[6] و آیات دیگر.

عقل در اخبار و روایات‌نیز اطلاقات متعدد دارد از جمله تقوی «اما العقل فمن اتقی الله عقل» و به معنی علم آمده است «عقل عنه‌ای اخذ عنه‌العلم» که ضد جهل است.[7]

در کلمات شعرا نیز اطلاقات متعدد دارد از جمله هوش:

مولانا گوید

ای بداده رایگان صد چشم و گوش
ای ز رشوت پخش کرده عقل و هوش

مقابل ذوق

در شریعت ذوق و دین‌یابی نه‌اندر عقل
از آنک قشر عالم عقل دارد مغز روح انبیا

مولوی

علم، صد جهل

عقل تا با خود منی دارد عقالش خوان نه عقل
چون منی زو دور کشت آنکه دواخوانش نه درد

سنائی

عشق را بین علم بر کنده‌اندر کوی صدق
عقل را بین قلم بشکسته در صدر رضا

خاقانی

قافلهٔ عشق تو می‌رود اندر جهان
طائفهٔ عقل‌ها هم بـاثر می‌رود

و مقابل نقل آمده است:

پیش از آنکه اطلاقات و معانی عقل را از نظر عرف و فنون مختلف بیان کنیم لازم است موارد استعمال آن را در فلسفه مشخص و معین نماییم.

کلمهٔ عقل در دو مورد مشخص در فلسفه به کار برده شده است یکی عقل به معنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل که اساس و پایهٔ جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است و همان است که در تعریف آن گویند هر جوهر مجرد مستقلی ذاتاً و فعلاً عقل است و چنین موجودی که ذاتاً و فعلاً مستقل باشد همان عقل به معنی صادر اول و دوم و... است.

معنی دیگر آن همان نفس است که در مراتب مختلفه به نام‌هایی مانند عقل بالقوة، بالملکه، بالفعل و بالمسفاد خوانده می‌شود.

و بالجمله فلاسفه در مقام بیان و تفکیک موجودات از یکدیگر موجودات را منحصر در ده مقوله کرده‌اند که نه مقولهٔ آن عرض و یک مقوله جوهر است و جوهر پنج قسم است ماده و صورت و جسم که هر سه جوهر مادی‌اند ذاتاً و دو قسم دیگر آن که نفس و عقل باشد ذاتاً مجردند. نفس جوهری است که ذاتاً مجرد بوده و در فعل نیاز به ماده دارد و عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً مجرد باشد و مراد از این چنین جوهر مجردی که به نام عقل خوانده شده است همان عقل به معنی اول ما خلق‌الله العقل است که عالم ماوراء را تشکیل می‌دهد و عقل به معنی عقل انسانی که حاکم بر اعمال و رفتار انسان است همان نفس است. و بالجمله در تعریف جوهر آمده عقل یکی از جواهر است و جوهری

۱ـ بقره / ۷۵.
۲ـ همان / ۲۴۱ ـ مؤمن / ۶۶.
۳ـ عنکبوت / ۳۴
۴ـ همان / ۴۲.
۵ـ همان / ۶۲.
۶ـ آل‌عمران / ۶۴.
۷ـ وافی، ص ۲۴.

است مجرد که ذاتاً و فعلاً نیازی به ماده ندارد.

فلاسفه از ازمنهٔ قدیمه میان مجردات و مادیات فرق گذارده و به این مسأله که غیر از وجود مادی جسمانی محسوس در جهان وجود امر دیگری هست که مبدأ شعور و ادراک و اراده می‌باشد و آن ناچار امری است که نه ماده است و نه مادی و نه جسم است و نه جسمانی و برحسب تفاوتی که در نحوهٔ ادراک و مدرکات هست برای مجردات مراتب و درجات و بالأخره اقسامی قایل شده‌اند که به نام روح و نفس و عقل خوانده‌اند.

و چنان‌که بعداً بیان خواهد شد به حکم قاعدهٔ علیت و تناسب میان علل و معلول و باز به موجب این‌که فیض از اعلی به اسفل سرایت می‌کند قایل به مجردات و عقول و نفوس طولیه و عرضیه شده‌اند.

آنکسا کورس گوید در جهان وجود دو قوت می‌باشد که مدار کون و فساد بر آن‌ها است و آن دو قوت متضاد یکدیگر می‌باشند و آن دو قوت را «حب و نفور» نامیده‌اند و او علاوه بر آن دو قوت قایل به عقل مجرده بوده است که ناظم جهان وجود است و حافظ نظام کلی عالم است و آن‌چه از بیانات او دانسته می‌شود مراد او از عقل ذات خداست.

ابرقلس قایل به دو عالم یکی عالم صفوت و لب و دیگری عالم کدورت و قشر است.[۱]

انکسیمانس نیز قایل به مجردات «عقل و نفس» بوده و گوید خدای متعال عنصر اول را ابداع کرد و بعد عقل را آفرید.[۲]

ارسطو گوید حق تعالی علت انیات عقلیهٔ دائمه است و هم علت انیات دایره است و گوید اشیای دایرهٔ حسیه قائم به نفس اشیای عقلیه‌اند که مبدعات حق‌اند.[۳]

او عقل را سه قسمت کرده است عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل فعال.[۴]

ارسطو گوید برای هر حیوانی عقل مفارقی است و در بعضی از حیوانات آن عقل اظهر و ابین است و در بعضی اخفی است زیرا بعضی اخفی است و بعضی اشد نوراً بوده و در درجه اول‌اند و بعضی در درجهٔ دوم‌اند و بعضی در رتب سوم‌اند بعضی الهی‌اند و بعضی ناطق‌اند و بعضی غیرناطق از جهت قرب و بعد آن‌ها به عقول شریفه.

او گوید تمام موجودات در عالم عقول بوده و به وجود عقلی موجودند.

نفس انسانی را دو قوت است یکی قوت عالمه و دیگری قوت عامله و قوت عاملهٔ نفس منفک از قوت عالمه نیست و بالعکس.

ملاصدرا به نقل از اسکندر افریدوسی که او هم نظر استاد خود ارسطو را نقل کرده است گوید:[۵]

عقل بر چند مرتبه است: ۱ـ عقل هیولانی یعنی صرف استعداد و تعبیر او شیء ما است یعنی چیزکی یا چیزی مبهم که ممکن است بعداً به‌صورت چیزی مشارالیه درآید یعنی پس از سیر به طرف کمال و تقرر صورت در آن، مشارالیه شود. پس عقل در نخستین مرتبه تشبیه به هیولا شده است و نام آن را هیولا گذارده‌اند. همان‌طور که هیولی فی‌ذاته ممکن است

۱ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۰۳.

۲ـ همان، صص ۷۱ـ ۸۷.

۳ـ اسفار، ج ۳، ص ۳۶۸.

۴ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۳۴۹.

۵ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۴۲۸ـ ۴۳۲.

صورت‌های گوناگون را قبول کند قوت و استعداد اولیه فکری انسان نیز بدین‌سان می‌باشد و در مرحله هیولی فعلیت تعقلی ندارد و ممکن است متعقّل شود پس قوت نفس در ابتدا و قبل از رشد عقل هیولانی است که ممکن است یکی از موجودات بالفعل شود و متصور به امور و اشیای موجوده شود و حتی متصوّر به تمام اشیای موجوده شود پس در حالت هیولانی حتی بر یک موجود از موجودات هم صدق نمی‌کند و یکی از جمله موجودات بالفعل به حساب نمی‌آید ولکن در همان حال بالقوه کل موجودات است.

مرحله یا نوع دیگر مرحلهٔ تعقل است که تعقل می‌کند و بلکه تعقل دارد و به‌واسطهٔ آن ملکه تعقل می‌تواند صور معقولات را دریابد مانند کسانی را که در اثر تعلیمات خاصی ملکه صناعات خاصی دارند و قادراند که چیزهایی به وجود آورند حال کارهایی انجام داده باشند یا نه که این مرحله و یا این نوع را عقل بالملکه گویند.

نوع عقل فعال است که به‌واسطه آن عقل هیولانی راه کمال را طی کرده عقل بالملکه شود.

عقل بالقوه ـ مرحلهٔ نخست عقل نظری را گویند که گاه هیولایی هم گویند.

عقل عملی ـ معمولاً عقل عملی اطلاق به بخشی از حکمت عملی می‌شود. ملاصدرا گوید عقل عملی هم برحسب استکمال چهار مرحله دارد اول تهذیب ظاهر است. (که در حکمت عملی تهذیب اخلاق گفته‌اند) مقدمات تهذیب ظاهر عمل‌کردن به آداب شریعت است دوم تهذیب باطن است و پاک کردن قلب است از اخلاق و ملکات بد و خواطر شیطانی و سوم روشن کردن قلب به صور علمی و معارف حقّه ایمانیه و چهارم فنای نفس است از ذات خود و بریدن نظر از غیر خداوند و منحصر کردن توجه به خداوند که نهایت سیر الی‌الله است و بعد از این منازل باز هم مراحل و منازل بسیار است.[1]

فی مراتب العقل العملی للانسان.

و هی ایضاً منحصرة بحسب الاستکمال فی اربع: الاولی تهذیب الظاهر باستعمال الشریعة الالهیة والاداب النبویة، والثانیة تهذیب الباطن و تطهیر القلب عن‌الاخلاق والملکات الردیة الظلمانیة والخواطر الشیطانیة، والثالثة تنویره بالصور العلمیة والمعارف الحقة الایمانیة، والرابعة فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر والالتفات عن غیرالله الی ملاحظة الرب تعالی و کبریائه، و هی نهایة السیر الی‌الله علی صراط النفس الآدمیة، و بعد هذه المراتب منازل و مراحل کثیرة، لیست اقل مما سلکها الانسان فیما قبل، ولکن یجب ایثار الاختصار فیما لا یدرک الا بالمشاهدة والحضور، لقصور المشافهة و التعبیر عن بیان مالایفهم الا بالنور، فان للکاملین بعد المسافرة الی‌الله و وصولهم، اسفار اخری بعضها فی الحق و بعضها من الحق، لکن بالحق و حوله و قوته، کما کان قبل تلک بقوة القوی و انوار المشاعر، و ان کانت هی ایضاً بهدایة الحق وجوده و لطفه لمن یشاء، لکن الفرق بین الحالین مما لا یخفی و لا یحصی، ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم.

عقل فعال ـ عقل فعال کدام است؟ در بحث از نظام خلقت و ترتیب آن گفته شد که عقل دهم را در سلسلهٔ طولیه عقول، عقل فعّال گویند البته همهٔ عقول فعالند، نهایت عقل دهم را

---

[1] ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۳۶۸.

از آن روی فعّال گویند که حاکم بر موجودات جسمانی است و تأثیر اجرام فلکی و کواکب و جسم و جسمانیت به او واگذار شده است که در آن‌ها تدبیر کند. عقل فعال قهراً دو وجهه دارند یکی بر وحانیات و مجردات و یکی به اجرام و جسمانیات، از مجردات نیرو و فیض گیرد و به اجرام و اجسام فیض‌پاشی کند و چون عقل فعّال مجرد است و در مجردات حجابی نیست تمام حقایق موجودات و صور علمیه را از مبادی عالیه دریافت می‌کند. و می‌گویند نهایت کمال نفوس انسانی و طی مراحل قوت‌ها و فعلیّت‌ها این است که به عقل فعال اتصال یابند و آن‌گونه نفوس که تا آن حد کمال یابند که وصل به عقل فعال شوند و درواقع مجردّ شوند و جزء عقل فعال شوند هر آن که اراده کنند علوم را از مبادی عالیه دریافت می‌کنند یعنی دریافت شهودی دارند چنان‌که نفوس انبیا و اولیا و علم لدنی به این معنی است.[۱]

و بالجمله عقل فعال نسبت به جهان جسمانی واسطهٔ در فیض است و در لسان شریعت همان ملائکه مقربین را عقول فعاله گویند که ملک مقرّب و حاکم بر جهان جسمانی است. افلاطون عقول فعّاله را مثل نوریه نامیده است و شاید هم این تعبیر یعنی مثل نوریه با قید نوریه مربوط به فلاسفهٔ اسلام و به‌ویژه فلاسفهٔ اشراقی باشد کما این‌که تعبیر به ملائکه مربوط به قرآن مجید است که فلاسفه از آن اقتباس کرده‌اند و منطبق با عقول مجردهٔ خود کرده‌اند. تعبیرات دیگری که از فلسفهٔ نوافلاطونی گرفته شده است و در حکمت اشراق آمده است و قهراً ملاصدرا متأثر از آن شده است ربّ‌القدسی، روح‌القدس، روان‌بخش می‌باشند و تعبیرات دیگری که از قرآن گرفته شده است «شدیدالقوی» و «جبرئیل» است. به‌هرحال ملاصدرا گوید موقعی که استعداد نفس به فعلیّت آمد و کامل گردید و تأکّد یافت نور عقل فعّال بر آن اشراق می‌کند و نفس را به مرحلهٔ بالفعل می‌رساند و مدرکات و متخیلات آن را معقول بالفعل می‌کند. ملاصدرا در این‌جا بخشی از رسالهٔ سفیر سیمرغ شهاب‌الدین سهروردی را به عنوان شاهد مثال نظر خود بدون ذکر نام نقل می‌کند و تعبیرات دیگر سهروردی را از عقل فعال مانند «عنقا» و یا سیمرغ و «بیضا» و طایر قدسی که محل آن کوه قاف است و صفیر آن خفته‌گان را از خواب غفلت بیدار می‌کند می‌آورد.[۲]

و بالأخره نفس انسان همواره از صورتی به صورتی ارتقا می‌یابد و از کمالی به کمال دیگر، در نخستین نشأت از جسمیّت مطلقه به صورت اُسطقسیه و از صورت اسطقسیه به صورت معدنیه و از صورت معدنیه به نباتیه و از نباتیه به صورت حیوانی سیر می‌کند تا آن‌گاه که تمام قوای حیوانی را استیفا کند و همچنان ارتقا یابد تا به مرتبه‌ای رسد که برّی از ماده شود که بالاتر از آن مفارقات‌اند، موقعی که به مفارقات ارتقا یافت عقل مستفادش گویند که قریب‌الشبه به عقل فعال است و فرق بین عقل مستفاد و فعال این است که عقل فعال از ابتدا مجرد بوده است و عقل مستفاد از ماده شروع کرده تا مجرد شده است پس نیرویی که عقل انسان را از بالقوه بودن به مرحلهٔ مستفاد می‌رساند همان عقل فعال

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۶۱

۲ـ همان، ج ۲، از سفر ۴، صص ۱۴۵ به بعد.

است که رشد و تربیت جهان ما به او سپرده شده است.

عقل نظری ـ منظور از عقل نظر همان نفس است که او را مراتبی است از مرتبهٔ هیولانی شروع می‌شود تا به مرحلهٔ کمال تجرد برسد. ملاصدرا در شواهد الربوبیه در مورد عقل نظری و مراحل آن گوید:

اشراق نهم: در بیان اولین مراتب عقل نظری به نام عقل هیولانی.

و آن مرتبه‌ای است که برای هر نفسی از نفوس انسان برحسب اصل ذات و فطرت، هنگام تهی بودن وی از کلیهٔ صور به نام استعداد پذیرفتن جمیع معقولات موجود است و بدین‌جهت به نام عقل هیولانی نامیده می‌شود. زیرا برای نفس در این مرتبه، وجودی است عقلی ولی عقل بالقوه نه بالفعل. همان‌طور که برای هیولی (در اصل ذات و فطرت، قبل از پذیرفتن هر صورتی از صور حسیه) وجودی است حسی ولی حسی بالقوه نه بالفعل. پس جوهریت نفس در آغاز تکون و حدوث، جوهریتی است ضعیف، نظیر جوهریت هیولی و شبیه به عرضیت بلکه ضعیف‌تر از عرضیت. زیرا نفس در این حالت و مرتبه، قوهٔ محض (و عاری از هرگونه فعلیتی) است درحالتی که عرض در مرتبهٔ ذات خویش امری است بالفعل.

حکمت عرشیه

شاید بگویید که نفس از آغاز امر، عالم است به ذات خویش و به قوای موجود در ذات خویش به علم فطری نه اکتسابی، پس چگونه می‌توان گفت که نفس در آغاز امر جوهری است بالقوه (و علم او به هر چیزی علمی است بالقوه در حالی که علم او به ذات خویش و قوای موجود در ذات خویش علم بالفعل است). لکن ما در پاسخ این سؤال می‌گوییم (هرچند انسان، خود نوعی از حیوان است لکن) فطرت انسان از جهتی غیر از فطرت حیوان است و لذا آخرین درجات و مراتب فطرت حیوان نخستین درجات و مراتب فطرت انسان است. زیرا فطرتها و نشآت و درجات و مراتب آن‌ها مختلفند و کلام ما فعلاً در آغاز و ابتدای نشو و نمای انسان است از آن جهت که انسان است، یعنی از آن جهت که جوهری است ناطق (و لایق تعقل و ادراک کلیات).

پس برای او در این حال، قوه و امکان وجودی است مخصوص به او و کمالی شایسته و مناسب آن وجود و نیز برای علم او قوه و کمالی است مناسب با آن. پس علم او به ذات خویش عین وجود ذات او است و علم او به اشیاء عین وجود اشیاء برای ذات او است. زیرا وجود او (از آن جهت که انسان است) وجود عقلی است و آنچه حاصل برای امر عقلی و شایستهٔ او است، به‌جز امر عقلی نخواهد بود. پس زمانی که وجود او وجودی است بالقوه، معقولات او نیز معقولات بالقوه‌اند. پس علم او به ذات خویش و علم او به ماسوای ذات خویش، در آغاز امر و ابتدای تکون و حدوث عبارت است از قوهٔ علم به ذات و قوهٔ علم به ماسوای ذات (نه علم بالفعل) و هر اندازه که قوهٔ عاقله در جهت فعلیت رو به شدت نهاد معقولات او نیز...[1]

و بالجمله این مرحله یعنی مرحلهٔ هیولانی

۱ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۳۰۲.

را طی کرده به سوی کمال سیر می‌کند به مرتبهٔ عقل بالفعل می‌رسد و موقعی که به مرتبهٔ بالفعل رسید عین اشیای معقوله می‌شود و شکی نیست که وجود اشیای معقول افضل و اشرف خیرات است بعد از مقام ذات اول حق‌تعالی.[1]

العقل الهیولانی الی العقل بالفعل، فکذلک هو عقل من جهة ان الصور الهیولانیة التی هی معقولات بالقوة انما یصیر معقولة بالفعل، لان هذا العقل یجردها و یخرجها من الهیولی التی کانت وجودها بسببها بالقوة، فیجعلها هو معقولة، فحینئذ اذا عقلت کل واحدة منها فانها یصیر بالفعل معقولا و عقلا، و لم یکن من قبل هکذا، لان العقل بالفعل لیس هو شیئا غیر الصور المعقولة، فکذلک کل واحدة من هذه التی لیست معقولة علی الاطلاق، اذا عقلت صارت عقلا، لانه کما ان العلم الذی هو بالفعل انما هو للمعلوم الذی هو بالفعل، والمعلوم اذا صار بالفعل کان علما و معلوما، و کما ان وجودالمحسوس بما هو محسوس نفس وجوده للجوهر الحاس، فکذلک وجود المعقول بما هو معقول و موجودیته نفس وجوده للقوة العاقلة، فالقوة الهیولانیة عندما صارت عقلا بالفعل تصیر عین‌الاشیاء المعقولة، ولاشبهة فی ان الاشیاء المعقولة وجودها افضل الوجود و اشرف الخیرات بعد الاول، فای سعادة للنفس اجل واقوی من امر یصیر بقوتها الهیولانیة متقلة من حدالمحسوس الی حد المعقول و عالم القدس، صابرة فی الصقع الالهی، منخرطة فی سلک الجواهر المفارقة، والصور المجردة التی هی مطارح الاشعة الالهیة، و مواضع الانوار و اللذات الواجبیة، و قوابل الابتهاجات الغیر المتناهیة.

عقول زواهر ـ مراد عقول طولیه‌اند.

عقول فعاله ـ صدرا تمام عقول را فعال می‌داند و تمام عقول را اشعهٔ انوار الهی دانسته و گوید تمام آن‌ها از شروق نور وجود و لمعان ظهور اویند و جمهور فلاسفه آن‌ها را عقول فعاله نامیده و مشائیان که اصحاب معلم اول باشند صور علمیهٔ قائمهٔ به‌ذات باری تعالی می‌دانند و افلاطون و اصحابش مثل نوریه نامیده‌اند و جمهور متکلمان صفات الهیه و معتزله احوال و صوفیه گاه اسما و گاه اعیان ثابته خوانده‌اند.

صدرا به بیان دیگری در این مورد گوید ذات حق فاعل و غایت هر چیزی است زیرا خیر محض است و آن‌چه خیر محض است مطلوب همه است و این امری است که مرکوز در جبلت تمام موجودات است اعم از مجردات و مادیات جزویات و کلیات و غیره و هر سافلی را عشق و شوق برای نیل به عالی است و امکان وصول به عالی است و این امکان یا ذاتی است چنان‌که در مبدعات است و یا استعدادی است چنان‌که در مکونات است و بعد گوید برای هر یک از موجودات طبیعت دیگری است عقلی در عالم عقلی که صور مفارقهٔ الهی‌اند و آن‌ها را افلاطون مثل نامیده‌اند و آن‌ها غیر از صور شبحیه‌اند که مثالات می‌باشند و آن صور عقلیه مستهلک در ذات حق‌اند و عقول فعاله‌اند.[2]

ارسطو قایل به سرمدیت عقول بوده است و لکن صدرا کلام او را توجیه کرده و گوید چون عقول مفارقه دائمی‌اند ولو آن‌که ذاتاً ممکن‌اند ارسطو آن‌ها را سرمدی و عقول فعاله را صور

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۱۷.

۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۳۴ و مشاعر، ص ۸۵.

مکرمه و ملائکه مهیمه و انوار قاهره هم نامیده است.[۱]

عقول متکافئه ـ بیان شد که در عرض عقول طولیهٔ مترتبه، عقولی دیگر پدید آمده‌اند که آن‌ها را عقول عرضیهٔ متکافئه می‌نامند از آن جهت که ترتب علی و معلولی میان آن‌ها برقرار نیست و گمان کرده‌اند که مراد افلاطون از ارباب انواع همان عقول متکافئه عرضیه است. ← انوار عرضیه و انوار متکافئه.[۲]

علت ـ علت را دو مفهوم است یکی آن‌که از وجودش وجود شیء دیگر و از عدمش عدم شیء دیگر لازم آید و دیگر آن‌چه وجود شیء بر آن متوقف است و به عدم آن ممتنع می‌شود ولکن به وجود علت، معلول واجب نمی‌شود.

علت به معنی دوم منقسم به دو قسم می‌گردد یکی علت تامه و آن علتی است که غیر از آن برای معلول علتی نباشد و دیگر علت غیرتامه و علت غیرتامه هم منقسم می‌شود به صورت و مادة و غایت و فاعل که علل اربعه‌اند.

تقسیم دیگر علت یا معده است و یا مؤثره علت معده ممکن است مقدم بر معلول باشد زیرا علت غیرمؤثره است ولکن علت مؤثره واجب است که مقارن با معلول باشد.

مرجع و بازگشت علت معده به امر متجددالوجود و متشابکةالحقیقة است از انقضا و حصول به نحوی‌که حصول هر مرتبتی بعد از زوال سابق آن است.

علت مؤثر ذاتاً اقوی از معلول است.[۳]

یکی از مباحث اصلی فلسفه بحث در علت و معلول و به عبارت دیگر علت‌ها و معلولات است. فلاسفه در تعریف علت تامه گفته‌اند چیزی که از وجودش وجود معلول و از عدمش عدم معلول لازم آید یعنی عدماً و وجوداً با یکدیگر رابطهٔ مستقیم دارند زیرا هرگاه علت تأثیر چیزی موجود باشد بلافاصله معلول موجود می‌شود بدون تأخر و در واقع فاصلهٔ بین علت و معلول نیست به فاصلهٔ وجودی و زمانی تنها معلول تأخر رتبی از علت دارد و نه تأخّر زمانی و بدین‌ترتیب تقدم علت بر معلول تقدم به شرف و به رتبه است و نه نوعی دیگر از تقدم ملاصدرا این تعریف را برای علت پذیرفته و گوید وجود معلول بر وجود علت متوقف است ولکن از وجود علت الزاماً وجود معلول لازم نمی‌آید نظر ملاصدرا در باب علت مختار است یعنی ذات حق که باوجود این‌که علت تامه موجودات است لازم نیست که خود به خود جهان وجود همراه ذات او موجود شده باشد چون فاعل مختار است.

علت یا تامّ است و یا ناقص، علت تام علتی است که مستقل در اثر باشد و تمام شرایط علیّت در آن موجود باشد و آیا رفع موانع در جهت معلول شرط تمامیّت علت است یا نه بحث است.

علت ناقصه عبارت از علتی است که جزو علت باشد و نه تمام علت و ازین‌رو از وجود آن به تنهایی وجود معلول لازم نیست مانند علل مُعده فرضاً اگر انسانی بخواهد به مقصدی برود و برسد باید گام بردارد تا به آن مقصد مورد نظر برسد این گام‌ها علل معده‌اند که باید همه موجود

۱ـ اسفار، ج ۹، ص ۱۱۳ و ج ۱، ص ۲۸۳ و رسائل، ملاصدرا، ص ۹۳.

۲ـ رسائل، ص ۶۴.

۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۲۶ـ۱۲۷.

و معدوم شوند تا گام آخر که علت وصول به مقصد است تحقق یابد پس هیچ یک از گام‌ها علت نمی‌باشند و از اجزای علت‌اند فلاسفه گفته‌اند در تحقق هر موجودی مادی چهار علت باید تحقق یابد، علت مادی، صوری، فاعلی، غائی مثلاً علت مادی خانه مواد ساختمانی است و علت فاعلی آن بنّا و کارگر و علت صوری آن آن شکل مهندسی آن می‌باشد و علت غائی انگیزه‌ای است که شخص را وادار به ساخت آن کرده است.[1]

پس هر موجودی در عالم وجود مستند به چهار علت است فاعل آن، مادهٔ آن، غایت آن و شکل و صورت آن اعم از صورت جسمیّه و یا نوعیه.

تقسیمات علل و احکام آن

علل یا بسیط‌اند و یا مرکب. علت‌ها یا بالذات علت‌اند و یا بالعرض، علت‌ها یا علل اولیه و قریبه‌اند و یا علل بعیده، علت‌ها یا عام‌اند و یا خاص، علت‌ها یا کلی‌اند یا جزیی، علت‌ها بالقوه‌اند و یالفعل و علل اربعه موجودات، هر یک دارای این چند حالت می‌باشند. در علل مرکبه وضع بدین منوال است که مجموع اجزای مرکب بر روی هم وجود وحدانی پیدا کرده و یک علت تامّه می‌شوند یعنی تمام اجزاء یک حالت وحدانی به‌وجود می‌آورند که آن علت تامه است.

از جمله احکام علت این است که یک علت واحد بسیط نمی‌تواند علت صدور دو معلول باشد از همان جهت و دو معلول هم نتوانند از یک جهت واحد منسوب به یک علت باشند و یک معلول واحد شخص هم نتوانند از لحاظ وحدت شخصی مستند به دو علت باشد.

ملاصدرا مسأله علل و معلول را از اهم مباحث امور عامه می‌داند ازین‌رو بحث را گسترده‌تر کرده و انواع و اقسام علل مرکبه و بسیطه و غیره را شرح داده است و طبق معمول مسأله وجود و مراتب آن را مطرح کرده است وی در باب فاعلیت نفس برای صدور اشیاء و علیت آن بحث دقیقی کرده است که حاصل سخن او این است که نفس آدمی در اثر نیروی الهی که دارد می‌تواند منشأ حدوث اشیایی شود در بدن و در خارج بدن و گوید نیروی محرکه‌ای در انسان هست که منشأ افاعیل متضّاده است که می‌تواند منشأ ضدین باشد و بنابراین نفس آدمی می‌تواند علت ایجاد متضادات باشد.

ملاصدرا این بحث را عنوان کرده است که معلولات آیا از علل خود ضعیف‌تراند و گوید بداهت حکم می‌کند که بگوییم علت‌های قوی‌تر از معلولات خودند و ابن‌سینا در این باب تفصیل قایل شده است و گفته است که معلولی که به‌ذات و طبیعت خود محتاج به علت است ضعیف‌تر از علت است و معلولاتی که در هویت و به شخص خود محتاج به علت‌اند مانند این‌که ناری علت برای ناری دیگر باشد در این شق علت لازم نیست که قوی‌تر از معلول باشد.[2] ملاصدرا در شواهدالربوبیه بحث علل و معلول را دقیق‌تر بررسی کرده و گوید:

اشراق چهارم: در علت و معلول

وجود منقسم می‌گردد به علت و معلول

علت موجودی است که از وجود او، وجود چیزی دیگری حاصل می‌شود و با انعدام او

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۲۶
۲ـ همان، ص ۱۶۸

منعدم می‌گردد. پس علت چیزی است که به سبب وجود او وجود دیگری واجب و با عدم او و یا عدم جزیی از اجزا و یا شرطی از شروط او ممتنع می‌گردد. (و این تعریف، تعریف علت تامه است که وجود او مستلزم وجود معلول و عدم او مستلزم عدم معلول و تخلف معلول از چنین علتی محال است. و علت تامه یا بسیط و یا مرکب است و علت تامهٔ مرکب، هنگامی علت تامه است که کلیهٔ اجزا و شرایط در وی موجود باشند. ولی برای علت، تعریف دیگری است که شامل علت ناقصه هم می‌شود که ذیلاً بیان خواهیم کرد، ضمناً باید دانست که همان‌طور که وجود علت تامه، علت وجود معلول است، همین‌طور عدم علت تامه و یا عدم جزیی از اجزای آن، علت عدم معلول است) و باید دانست که در انعدام معلول به سبب انعدام هر جزیی از اجزای علت، توارد علل مستقله، بر معلول واحد شخصی لازم نمی‌آید (چنان‌که بعضی چنین تصور کرده‌اند که انعدام هر جزیی از اجزای علت تامه، علت مستقلی است برای انعدام معلول که در این فرض، عدم معلول است که امری است واحد) و برای دفع این اشکال و تصور باطل، نیازی به تحملات و تکلفاتی که بعضی گفته‌اند نیست زیرا علت، در این حالت مفروض، امر واحدی است و آن عبارت است از عدم علت تامه از آن جهت که علت تامه است (و عدم علت تامه ـ بماهی علة تامه ـ در ضمن عدم هر جزیی از اجزا، صدق می‌کند همان‌طور که با عدم کلیهٔ اجزا نیز صدق می‌کند و بنابراین، عدم هر جزیی از اجزا، خود علت مستقل برای عدم معلول نیستند بلکه اصولاً علت نیستند، زیرا علت عدم معلول، عدم علت تامه است نه عدم هر یک از اجزا و عدم علت تامه امری است واحد).[1]

وگاهی (در تعریف علت عبارت دیگری به‌کار برده و) گفته می‌شود علت، چیزی است که مدخلیت در وجود معلول داشته باشد و وجود معلول بدون وجود آن ممتنع باشد، هر چند وجود معلول با وجود آن علت، واجب و لازم نباشد (و این تعریف هم شامل علت تامه و هم شامل علت ناقصه است. زیرا اگر وجود معلول با وجود آن علت نیز واجب گردد، همان‌طور که معلول با عدم آن علت ممتنع می‌گردد، این علت، علت تامه است و اگر وجودش مدخلیت در وجود معلول دارد ولی نه مدخلیت تام، این علت، علت ناقصه است) و علت بدین‌معنی شامل چهار چیز است: فاعل و غایت که هر دو، علت وجود معلولند و ماده و صورت که هر دو، علت قوام و تقرر ماهیت‌اند. پس فاعل، چیزی است که به سبب او معلول، موجود می‌گردد مانند نجار برای سریر، و غایت چیزی است که وجود معلول برای او و به خاطر او است. مانند احتیاج به نشستن بر روی سریر. و غایت درحقیقت، از حیث ذات و ماهیت وی (که قبل از شروع در فعل و عمل، در ذهن فاعل خطور می‌کند) علت فاعلیهٔ فاعلیت فاعل و مقدم است ولی در وجود و تحقق در خارج، در خاتمهٔ فعل و عمل، معلول فاعل و متأخر است.

پس این علت از جهتی غایت و از جهتی دیگر علت غائیه نامیده می‌شود و همان‌طور که علت غائیه، همان معنا و مفهومی است که (در آغاز امر و قبل از شروع در عمل صورتی از آن)

۱ـ ترجمه شواهد، ص ۱۱۳.

در ذات فاعل متمثل بود نه در خارج، همچنین غایت و نتیجهٔ حاصل از عمل که در خارج به وقوع می‌پیوندد بالمآل عاید شخص فاعل می‌گردد و بازگشت به او می‌کند (خواه وجود آن غایت و نتیجه، نیز برای خود فاعل باشد مانند باغبانی که درختی را در زمین غرس می‌کند که نتیجه و ثمرهٔ آن را به دست بیاورد و یا بنایی که خانه‌ای را بنا می‌کند تا که خود در آن سکونت کند، و یا این‌که وجود آن غایت و نتیجه، برای دیگری باشد مانند بنایی که خانه‌ای بنا می‌کند برای سکونت دیگری) پس نجاری که سازندهٔ سریر است برای نشستن بر روی آن و یا بنایی که سازندهٔ خانه‌ای است برای سکونت دیگران و یا کسی که گامی برای انجام حاجت مؤمنی و یا برای رضای خاطر او برمی‌دارد، همگی، این اعمال و افعال را برای تحصیل غرضی انجام می‌دهند که درحقیقت و بالمآل عاید خود آن‌ها می‌گردد (مانند تحصیل رضای خدا و یا رضا و خوشنودی نفس و یا کسب آبرو و وجاهت و محبوبیت در نظر عامه و یا طلب شهرت و جاه و نام و نشان در میان مردم).

علت مادیه عبارت از ماده‌ای است که شیء از آن (با تدابیر طبیعی و یا صناعی) به وجود می‌آید مانند قطعات چوب برای سریر (و نطفه برای تکوین انسان و حیوان). و علت مادی همان است که شیء با وجود آن به تنهایی، امری است بالقوه و صورت (یعنی علت صوری) همان چیزی است که شیء به وسیلهٔ آن وجود می‌یابد و با وجود آن از قوه به فعلیت می‌رسد مانند صورت سریر (و یا مانند صورت کامل انسان و حیوان که چندی پس از انعقاد نطفه در شکم مادر تنظیم می‌گردد.) و باید دانست که ماده در مقام مقایسهٔ آن با موجودی که از ماده و صورت ترکیب یافته (و ماده جزیی از او است) علت مادیه است (و بدین نام و نشان نامیده می‌شود) و در مقام مقایسه آن با چیزی که ماده جزء آن نیست (یعنی صورت)، عنصر و یا موضوع است (و بدین نام و نشان نامیده می‌شود) و هم‌چنین صورت، علت صوریه است برای موجود مرکب از صورت و ماده و صورت است برای ماده. (و صورت، هم مقوم ماده و هم مقوم مرکب از ماده و صورت است) ولی باید دانست که تقویم صورت برای ماده بر منوال و براساس تقویم صورت برای مرکب نیست. زیرا وجود صورت در قسم اول، مفید وجود معلول یعنی ماده است ولی نه بالاستقلال، بلکه به معاونت شریکی (به نام عقل مفارق) که نخست صورت را ایجاد می‌کند و سپس به وسیلهٔ صورت، ماده را تقویم می‌کند. پس صورت، واسطه در تقویم ماده و شریک‌العله است (نه علت مستقل در علیت) ولی وجود صورت در قسم دوم (یعنی در تقویم مرکب)، مفید وجود مرکب نیست، بلکه مفید وجود مرکب، شیء دیگری است (به نام عقل مفارق) ولی برای صورت دخالتی است در تقویم مرکب (دخالت جزء در وجود کل و دخالت واسطه در ایجاد). پس (با این تقریر و بیان معلوم شد که) صورت، مبدأ فاعلی است برای چیزی (یعنی ماده) و مبدأ صوری است برای چیز دیگری (یعنی مجموع مرکب از صورت و ماده). پس تعداد علل ناقصه بیش از این چهار قسم مذکور نیست.

حکما گفته‌اند که فاعل گاهی بالقوه است مانند فاعلی که هنوز شروع در عمل نکرده است و گاهی بالفعل است مانند فاعل بعد از شروع در

عمل و گاهی فاعل، کلی است مانند فاعل مطلق (که مفهوم عام ذهنی است) و گاهی فاعل خاص و جزیی است، مانند فاعلی که محسوس است. و نیز گاهی فاعل، فاعل عام است (یعنی فردی مبهم و نامعلوم) چنان‌که گفته می‌شود صانع و سازنده‌ای علت وجود سریر است. و گاهی فاعل خاص چنان‌که گفته می‌شود این نجار معین، سازنده این سریر است؛ و نیز فاعل گاهی قریب است مانند صورت برای هیولی و عفونت بدن برای عروض تب. و گاهی فاعل بعید است مانند عقل فعال (برای کاینات و موالید که علل و اسباب دیگری در طبیعت دارند) و یا مانند احتقان (امعا) و امتلای (معده که فاعل بعید برای پاره‌ای از امراض داخلی و عفونت‌ها است).

حکمت مشرقیه

وجود هر معلولی از لوازم وجود علت او است ولی از آن جهت که علت است (زیرا ممکن است در علت، جهت دیگری باشد که از آن جهت، علت نیست مانند معجون مرکب از داروهای مختلفی که برای دفع مرض ساخته شده و علیت آن برای رفع مرض نه از جهت جسمیت او است، بلکه از جهت ترکیب وی از اجزاء و داروهای مختلفی است که مؤثر در دفع مرض‌اند). و باید دانست که هر موجودی، فعل و اثر او مشابه با طبیعت او است. پس آن موجودی که دارای طبیعت بسیطی است فعل و اثر او هم مانند طبیعت او بسیط است. پس فعل صادر از خدا (که بسیط الحقیقه بلکه ابسط موجودات است) عبارت است از افاضهٔ وجود (و به عبارت دیگری ایجاد که امری است بسیط) و فعل متجدد (یعنی فعلی که در ازمنه و اوقات مخصوص و تحت شرایط خاصی از جاعل صادر می‌گردد) صادر نمی‌گردد مگر از فاعل متجددی (که وجود او نیز مانند فعل او محدود به زمان و اوضاع و شرایط خاصی است) و فاعل ثابت‌الذات (مانند واجب‌الوجود و عقل مفارق) صادر نمی‌گردد از او مگر فعل ثابت و غیرمتجدد.

ولا شک أن قوام کل معلول بامر مقوم له محصل ایاه بذاته بلاتوقف علی غیره، والا، لکان هو مع ذلک الغیر مقتضیاً للمعلول، والکلام فیما یتوقف علیه وجود المعلول بالاستقلال، فلا بدفی کل علة مستقلة لمعلول أن یکون المعلول من لوازمها، فکل معلول من لوازم ذات علته المقتضیة ایاه فکلما حصلت تلک العلة بخصوصها ـ سواء کان حصولها فی ذهن او خارج ـ حصل ذلک المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها و لیس کذلک حال العکس فان المعلول لایقتضی العلة بخصوصها، والا، لکانت العلة معلولة لمعلولها، بل انما یقتضی بامکانه و افتقاره علة ما، فاینما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه، و اینما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها، فحصول العلة برهان قاطع علی وجودالمعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع علی وجود علة ما. و هو دلیل ظنی علی وجود العلة.[1]

علت احتیاج ممکن به‌علت ـ یکی از مباحث مورد بحث و جدال فلاسفه این است که ممکنات که ذاتاً متساوی‌الطرفین می‌باشند و وجود و عدم برای آن‌ها مساوی است چگونه از حاق امکانیت بیرون آمده، تقرر خارجی می‌یابند و طرف وجود چرا برطرف عدم اولویت یافته

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۱۷۷

است. این بیان عیناً در طرف عدم هم جریان دارد و اصولاً اولویت وجود بر عدم چه بوده است و آیا اولویت ذاتی در وجود آن‌ها کافی است و سرانجام این مسأله مطرح است که علت حاجب ممکن به علت چیست. پاره‌ای گفته‌اند علت نیاز، حدوث است و پاره‌ای حدوث را یکی از علت‌ها دانسته‌اند یعین جزءالعله و پاره‌ای که نظر خود ملاصدرا هم هست، صرف امکان را علت نیاز ممکن به علت دانسته‌اند وی گوید حدوث، کیفیت نسبت وجود است که متأخر از وجود است و وجود متأخر از ایجاد است و ایجاد متأخر از حاجت است که حاجت متأخر از امکان است و امکان ندارد که حدوث علت حاجت باشد. ملاصدرا صرف امکان و قصورات وجودات را علت حاجت ممکنات به علت می‌داند از دیدگاه او موجودات عالم عبارت از تنزلات و قصورات وجود واحدند. ماهیات ممکنات در موجودیت ظلال و معکوس موجوداتند و جعل متعلق به وجودات است و نه ماهیات پس موجودات نازله که مراتب وجودند و مشوب به قصوراتند خود به خود نیاز به علت دارند و بنابراین قصورات وجودی آن‌ها، علت نیاز آن‌ها به علت تامّه است و همان‌طور که وجودات آن‌ها نیاز به علت دارد عدم آن‌ها نیز نیاز به مرجّح دارند زیرا ممکنات به حکم این‌که متساوی‌الطرفین‌اند در وجود و عدم، همان‌طور که در وجود نیاز به مرجّح دارند در عدم نیز نیاز به مرجّح دارند.[1]

اولویت ذاتی نمی‌تواند به تنهایی موجب وجود باشد و اولویت تا به سرحد وجوب نرسد موجب وجود نخواهد شد و «اشیئی ما لم یجب لم یوجد» و بالجمله هر ممکنی محفوف به‌دو وجوب است وجوب سابق و وجوب لاحق و نیز محفوف به‌دو عدم است. وجوب سابق «مالم یجب» باید مرجح به سرحد وجوب برسد تا وجود یابد و وجوب لاحق وجوب غیری بعد از وجود است در طرف عدم هم همین طور است.

أما إنه لیس الحدوث سبب الحاجة إلی العلة بالذات فلأنه لو کان کذلک لم یکن ماهیة المبدعات معلولة و لیس کذلک لأنها لا مکانها ولا ضرورة طرفیها یحتاج في وجودها إلی مؤثر لامحالة لاستحالة رجحان أحد الطرفین المتساویین من غیر مرجح. قالت الحکماء: الحدوث هو مسبوقیة وجود الشيء بالعدم و هي صفة لا حقة لوجود الشيء و وجوده متأخر عن تأثیر العلة فیه، و تأثیر العلة فیه متأخر عما لأجله احتاج إلی المؤثر فاذن یمتنع أن یکون الحدوث علة للحاجة أو شرطاً أو جزء اللعلة و إلّا لکان متقدماً علی نفسه به‌مراتب و ذلک ممتنع.[2]

أقول: و في قولهم إنّ الحدوث صفة لا حقة للوجود تسامح لما علمت أنّ الحدوث لیس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث، و قد مرأیضاً إنّ کل وجود في مرتبة من‌المراتب کونه في تلک المرتبة من‌المقومات له لکن هذا لا یقدح في المقصود فالحاصل أن لا شک في احتیاج المحدث إلی السبب و ذلک الاحتیاج إما لا مکانه أو لحدوثه بوجه لأنالوقدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قدیماً، و هذا الشيء لا یکون محتاجاً إلی السبب فإذا ثبت إنّ هذه الحاجة إما للإمکان اوللحدوث و قد بطل أحدهما و هوالحدوث بقي الآخر و هو کون الإمکان

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۰۶ـ۲۱۵.
۲ـ همان، ص ۲۲۲.

محوجاً لا غير أقول: الحقّ إنّ منشأ الحاجة إلى السبب لاهذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطا إليه، و قولهم إنّ إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها و إن كان صحيحاً إلّا أنّ الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً، والوجود أيضاً كما مرعين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجود، و الإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشئ و هي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه، والّذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمّل العقل، و نحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علّة لحاجته إلى المؤثر لمامرّ إنّ إمكانها قبل وجودها.[1]

علت صوری ـ صورت عبارت از چیزی است که حصول فعلیت شیء بدان می‌باشد اعم از این‌که عنصر را بدون آن قوا می‌باشد برحسب مطلق وجود که آن را موضوع نامند مانند جسم نسبت باسود و یا این‌که آن را قوامی نباشد که ماده نامند. که صورت به معنی اول عرض است.[2]

و به معنی دوم جوهر است و در اصطلاحی صورت است. و البته صورت علت صوری ماده نیست زیرا جزیی از ماده نیست و صورت را معانی چند است. ← صورت.

علت عنصری ـ یعنی علت مادی و آن را به نام‌های گوناگون نامیده‌اند.[3]

۱ـ از جهت بالقوه بودن آن هیولی نامیده‌اند.

۲ـ از جهت فعلیت و این‌که بالفعل حامل فعلیت خاصی است موضوع نامیده‌اند.

۳ـ از جهت اشتراک آن بین صورت‌های متعدد و این‌که حامل صور متعدد است ماده و طینت نامیده‌اند.

۴ـ از این جهت که در مقام تحلیل منتهی الیه تحلیل است اسطُقُس نامیده‌اند.

۵ـ از جهت این‌که نخستین امری و جزیی که ترکیب از آن‌جا شروع می‌شود او است عنصر نامیده‌اند.

۶ـ از آن جهت که یکی از مبادی و اجزای داخلی جسم مرکب است رکن نامیده‌اند.

ملاصدرا گوید حرکت هیولی در اثر شوقی است که به کمال و صورت‌ها دارد و این شوق و عشق است که هیولی را به حرکت درمی‌آورد.

ملاصدرا گوید عنصر هر چیزی عبارت از چیزی است که او را قوت وجود آن چیز باشد حال به تنهایی یا با شرکت به امری دیگر قسم اول دو حال دارد یکی این‌که با تغییر در آن، عنصر شیء است و یا بدون تغییری در آن، قسم دوم مانند لوح نسبت به کتابت و قسم اول نیز چند حال دارد:

۱ـ تغییر در حال او به زیادت و یا نقصان باشد چنان‌که کودک عنصر مردشدن است که تغییر عنصری پیدا می‌کند هم در کیف و هم در کم

۲ـ این‌که تغییر در جوهر ذاتش حاصل شود حال به زیادت و یا به نقصان مانند چوب نسبت به تخت که به‌واسطه تراشیدن نقصان یابد تا

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۲۵۳.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۴۶.

۳ـ همان، صص ۲۳۱ ـ ۲۳۳.

تخت شود یا منی که عنصر انسان شدن است که تغییر ماهوی و جوهری آن به زیادت است. صورت‌های متعدی می‌پذیرد تا انسان شود و انواع و اقسام تغییرات دیگر در عنصر.[1]

از جمله مسائل مربوط به علت و معلول این است که آیا معلول بسیط رواست که معلول علت مرکب باشد. عکس مسأله مطرح شده در توجیه نظام خلقت که گفته‌اند «الواحد لایصد عنه الاالواحد» از بسیط نتوان به‌جز معلول بسیط صادر شود. در این‌جا بحث این است که از یک علت که مرکب باشد از چند جزء معلول بسیط صادر می‌شود یا نه. ملاصدرا می‌گوید جایز نیست. البته تردیدی نیست که این امر امکان دارد که یک علت مرکب از چند جزء باشد ولکن آیا علیت چنین علتی مجموع اجزا است یا نه. مسألهٔ اساسی این است. ملاصدرا می‌گوید. اصولاً علیت چنین امری عبارت از حاصل از مجموع اجزا است و از ترکیب اجزا یک امر بسیطی حاصل می‌شود که آن علت است و نه هر یک از اجزا، و هر یک از اجزا هیچ‌گونه اثری ندارند، مجموعاً یک علت بسیط را تشکیل می‌دهند. و بالجمله برای مجموع اجزای ترکیب‌کنندهٔ آن علت جمعاً دارای یک اثر واحداند و آن اثر واحد حاصل از همهٔ اجزا درواقع علت حقیقی است. و مثلاً در موردی که ده نفر انسان سنگی را از زمین بلند کنند، درست است که هر یک یک آن‌ها جزء اثرند. لکن یک‌یک آن‌ها نتوانند سنگ را حرکت دهند، ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ نفر هم بالفرض نتوانند آن سنگ را حرکت دهند، از مجموع نیروهای ده نفر به‌صورت جمعی یک نیروی واحدی به‌وجود می‌آید که به‌وسیلهٔ آن سنگ حرکت داده می‌شود. البته در طرف عدم هر یک‌یک آن‌ها می‌توانند علت عدم حرکت سنگ باشند، و درست نیست که بگوییم چون در طرف «عدم» عدم هر جزء موجب عدم تحقق معلول است، پس در جهت وجود هم بگوییم وجود هر یک علت تحقق معلول است. البته هر یک از اجزا در حد خود اثر دارد لکن علت حقیقی محصول همهٔ اثرها است که به‌صورت یک اثر بسیط درمی‌آید.

از دیدگاه ملاصدرا مسأله و حلّ آن آسان‌تر است زیرا هم علیت وهم معلولیت حقیقی مربوط به وجود است. وی گوید: علت هر موجود متاصلی که دارای وحدت حقیقی است باید واحد باشد به وحدت حقیقی و وحدت علت باید اقوی از وحدت معلول باشد و هر مرکبی که فرض می‌شود که علت موجود بسیط است قهراً آن مرکب دارای یک جزء صوری است (صورت) که درواقع آن.[2] صورت علت است (درواقع در مرکب از چند جزء علت واقعی صورت است) زیرا فعلیت شیء به صورت است معنی این‌که گفته‌اند مجموع دارای اثر واحداند همین است پس مجموع را دو اعتبار است یکی اعتبار این‌که مرکب از مجموع چند امر است و دیگر جنبهٔ وحدانی و آن صورتی است که آن مجموع به خود گرفته است که از این جهت علت برای صدور معلول است. چون تمامیت شیء به صورت است و نه به مواد ترکیب‌کننده.

توجیه دیگر این‌که هر یک از اجزای علت

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۲۹.
۲ـ همان، صص ۱۹۹ ـ ۲۰۱.

دارای اثر ضعیف است و مجموع آن‌ها دارای اثر کامل است که به‌صورت علت تامه وحدانی درمی‌آید و به‌هرحال علیت یک امر وحدانی بسیط است.

ملاصدرا در این مبحث اقوال و فروض مختلف را بررسی کرده است. ملاصدرا گوید همان‌طور که علت معلول واحد بسیط باید واحد و بسیط باشد و معلول بسیط از مرکب و مرکب از بسیط نتواند صادر شود علت بسیط جایز نیست که علت دو امری باشد که بین آن دو امر علاقه و رابطهٔ مصاحبت و همبستگی باشد. یعنی دو معلول مستقل نباشد لکن دو امری باشد که بین آن دو معیت بالطبع باشد. زیرا در علت واجب است که خصوصیتی باشد که برحسب آن خصوصیت معلول معین مخصوص از آن صادر شود و نه معلول خاص دیگر و بنابراین یک علت بسیط دارای دو خصوصیت که به اعتبار هر کدام معلولی صادر شود نمی‌تواند بالا باشد والا بسیط خواهد بود. پس همان‌طور که از علت بسیط دو معلول مستقل صادر نمی‌شود دو امری که مستقل هم نباشد صادر نمی‌شود.[۱]

از جمله مباحث مربوط به علت و معلول این است که آیا معلول واحد جایز است که مستند به چند و چندین علت باشد، یعنی یک معلول، معلول چند علت باشد.

ملاصدرا گوید: معلول واحد، اگر یک معلول شخصی باشد، یعنی معلول خاصی در این صورت به هیچ وجه نمی‌تواند معلول دو علت مستقل باشد حال دو علت مستقل به‌طور متبادل فرض شود که علت آن معلول واحدند و یا به صورت مجتمع و یک جا زیرا گفته شد که در هر علتی باید خصوصیتی باشد که معلول مشخص مستند به آن خصوصیت بوده و آن خصوصیت است که درواقع علت معلول است. اگر با فرض دو علت هر علت آن خصوصیت لازم را برای صدور معلول داشته باشد نیاز به آن دگر نیست و اگر نداشته باشد یعنی مثلاً یکی از آن دو علت مفروض آن خصوصیت را نداشته و آن دیگر دارای آن خصوصیت لازم باشد.

نتیجه این می‌شود که یکی از آن دو علت باشد و نه هر دو و اگر فرض شود که هر کدام مقداری از آن خصوصیت لازم را دارد و جمعاً دارای یک خصوصیت‌اند لازم آید که علل متعدد نباشد و آن‌چه فرض شد که دو و یا سه علت است، یک علت بود. به‌هرحال اصولاً متصور نیست که فرض شود دو علت مستقل که هر کدام علت تامه و صاحب اثر تام و خصوصیت کامل‌اند، یک معلول مشخصی را به وجود آورند.

علل اربعه ـ فلاسفه گفته در تحقیق هر چیزی چهار علت مؤثر است. (علل اربعه هر یک علت غیرتامه است و درواقع جمعاً یک علت تامه‌اند) علت فاعلی، غایی، مادی، صوری. ← صورت و ماده و علت.[۲]

و احکام مشترک علل اربعه عبارت است از:

۱ـ همه علل اربعه یا بالذات است یا بالعرض.

فاعل بالذات آن‌چه لذاته مبدأ فعل باشد و بالعرض فاعلی است که لذاته مبدأ فعل نباشد و به چند صورت ممکن است مثلاً فعل فاعلی اولاً و بالذات زدودن ضدّ امری باشد که قهراً وجود

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۰۹.
۲ـ همان، صص ۱۹۱ـ۱۹۳.

ضدّ دیگر منسوب به آن می‌شود و به عبارت دیگر کار فاعل رفع یک امر است که موجب وجود ضد آن امر می‌شود و مثلاً دوایی را برای رفع صفرا مصرف می‌کند قهراً دفع صفرا به قول قدما موجب تبرید می‌شود و مثلاً فاعلی که سبب برطرف کردن مانعی باشد بالذات متوجه دفع مانع است که به‌دنبال رفع مانع فعلی و امری دیگر انجام می‌شود. درواقع فاعل مستقیماً متوجه رفع مانع حصول امری است که لازم آن حصول آن امر است و نظایر این‌گونه امور که کار فاعل مستقیماً متوجه امری خاص است و لازمهٔ آن حاصل شدن امری دیگر است.

۲ـ هر یک از علل اربعه یا علت قریب شیء هستند و یا علت بعید، فاعل قریب فعل فاعلی است که مباشر فعل باشد بدون فاصلهٔ بین فعل و فاعل چنان‌که در مقدمات عمومی فعل (تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، اجتماع یا عزم جازم و سرانجام حرکت عضلات) فاعل قریب فعل حرکت عضلات است که به‌دنبال آن فعل انجام مشود و بقیه مقدمات فاعل بعید فعل‌اند.

۳ـ هر یک از علل اربعه یا کلی است یا جزیی. فاعل جزیی عبارت از علت شخصی یا نوعی و یا جنسی است برای معلول شخصی یا نوعی و یا جنسی و فاعل کلی مانند علیت طبیعت برای معالجه هر مرض که کلاً طبیعت علت رفع هر مرضی است.

۴ـ فاعل بسیط و مرکب. فاعل بسیط عبارت از فاعلی است که به قول ملاصدرا احدی الذات باشد که همان مبدأ اول است. و فاعل مرکب عبارت از فاعلی است است که از مجموع ترکیب چند امر فاعلیت و علیت تامه یافته باشد مانند مثلاً ده نفر اسنان که سنگی را حرکت دهند... و علت مادی بسیط مانند هیولی بر جسم و مرکب مانند چند مادهٔ دارویی که بر روی هم یک معجون را به وجود می‌آورد، صورت بسیط مانند صورت هر یک از عناصر بسیط و صورت مرکب مانند صورت انسانیت که صورت انسانی یک امر بسیط نیست...

و همین‌طور همه علل اربعه را که مشمول این تقسیمات می‌شود.

علم ـ علم یعنی دانش و از حقایقی است که انیت آن عین ماهیت آن است و از این جهت تعریف آن ممکن نیست زیرا حدود مرکب از اجناس و فصولند و اموری‌که بسیط‌اند دارای جنس و فصل نمی‌باشند و از این جهت قابل تعریف نیستند صدرا گوید: علم مرتبتی و بلکه عین وجود است و وجود قابل تعریف نیست زیرا مفهوم عام بدیهی آن از بدیهی‌ترین اشیاء است و کنه وجود که عبارت از حقیقت بسیطه باشد قابل ادراک نبود و در غایت خفا است و اموری که نوعی یا مرتبتی از وجوداند نیز قابل تعریف نمی‌باشند و علم هم از آن امور است و دیگر آن‌که هر چیزی را به واسطهٔ علم تعریف کنند همان‌طوری‌که هر موجودی را به وجود شناسند و تعریف علم به غیر علم متصور نیست و به علم هم تعریف دوری خواهد بود.

و مع‌ذلک تعریفاتی برای علم شده است از قبیل آن‌که گویند علم عبارت از صور حاصلهٔ از اشیاء است در عقل و یا نزد عقل و یا حصول صورتی است از معلوم در ذات عالم، صدرا بعد از بیان اقوال و نظریات و تعریفات مختلفی که برای علم شده است گوید:

ما همین اندازه می‌دانیم که اطلاع ما از جهان خارج از وجود ما به حضور صورت‌هایی است

در ذهن ما، حال چگونه است و چگونه حاصل می‌شود نمی‌دانیم فقط می‌دانیم که صورت‌هایی از موجودات عینی در نیروی عالمهٔ ما حاصل می‌شود و علاوه، ذهن ما به امور معقول و نامحسوس هم آگاه می‌شود که این‌گونه آگاهی‌ها دیگر به حصول یا حضور صورت آن‌ها نیست و بر ساخته و پرداختهٔ خود ذهن و نیروی درّاکه است.

احکام ما مطابق با ادراکی است که از محسوسات و معقولات داریم و چه بسا نوع ادراکات ما درست نباشد و آن‌چه در ذهن ما منعکس شده است، خدعه‌ای بیش نباشد، این صورت‌ها که ما نام آن‌ها را معقولات گذارده‌ایم یا برساختهٔ ذهن‌اند و منشأ خارجی ندارند و یا منشأ خارجی دارند ولکن نمی‌دانیم که همان‌طور که واقعیت دارند در ذهن ما حاصل شده‌اند. که این بحث یکی از مباحث بسیار پیچیده و دقیق است که در مواردی مورد بحث واقع شده است فلاسفه عموماً (فلاسفهٔ الهی) گویند عالم تقسیم به چهار عالم می‌شود. عالم مجردات عقلیه، عالم مجردات نفسیّه، عالم مثل و صور معلقه و عالم اجسام. معلومات انسان‌ها تنها صور موجودات عالم محسوس نیست و ما به عالم مجردات هم می‌توانیم علم پیدا کنیم و عقول انسانی در مرحلهٔ کمال به عقل فعّال اتصّال می‌یابد و از طریق عقل فعّال به جهان مجردات و عالم مثل علم پیدا می‌کند و به تمام آن‌چه در آن عوالم است.

خلاصه سخن این‌که معلوم بالذات و بلاواسطه همان ذهنیات است و آن ذهنیات واسطهٔ در علم است به خارج محسوس و یا علم مجردات، و امور خارج از ذهن ما معلوم بالعرض ما هستند که از طریق همان ذهنیات به آن‌ها آگاه می‌شویم عده‌ای و از جمله ملاصدرا گوید اصولاً این ذهن ماست که خلاق است که متصوّر به‌صور معلومات می‌شود و به عبارت دیگر نفس ما متطور به اطوار مختلف می‌شود پس عالم و علم و معلوم یکی است. ملاصدرا گوید چنان به نظر می‌رسد که علم از آن‌گونه حقایقی است که وجودش عین ماهیت آن است و بنابراین قابل تعریف نیست زیرا جنس و فصل ندارد و بنابراین تعریف علم به رسم است و نه به حد و علم خود اعرف اشیاء است زیرا حالت وجدانی نفسانی است که هر موجود زنده‌ای دانندهٔ آن را بدون اشتباه درمی‌یابد یعنی علم نوعی حالت وجدانی است که هر انسانی[1] آن را اداراک می‌کند و چیزی اعرف از آن نیست تا بتوان به‌وسیلهٔ آن علم را تعریف کرد و هر چیزی به وسیلهٔ علم تعریف می‌شود و چگونه ممکن است که علم را به غیر علم تعریف کرد تنها می‌توان اموری را ذکر کرد که موجب توجه به آن شود و موجب فزونی کشف گردد و درست به مانند وجود که آن هم اعرف اشیاء است.

ملاصدرا گوید ما به اشیایی که غایب از ما هستند علم حاصل می‌کنیم و قهراً علم ما به آن‌ها از طریق تمثّل صورت آنان خواهد بود این صورت‌ها چگونه حاصل می‌شوند. ناگزیر باید بگوئیم ذهن ما خلق می‌کند، در باب وجود گفتیم توهّم معدومات و هم ممتنعات می‌توانند معلوم ما باشند و صورت‌هایی از آن‌ها در ذهن به‌وجود آید زیرا ما در آن‌گونه امور احکامی صادر می‌کنیم و مثلاً حکم می‌کنیم که اجتماع ضدین و

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۷۹ به بعد.

اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است و احکام در قضایا موضوع لازم دارند و چون موضوع آن‌ها در خارج نیست، پس در ذهن است که ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت الموضوع. موضوع را در این‌گونه قضا ذهن می‌آفریند. ملاصدرا تعریف ابن‌سینا را که گوید علم عبارت از صور مرتسمه در جوهر عاقل است مطابق با ماهیت معقول مورد بررسی قرار داده است و تعریف سهروردی را که گوید: علم عبارت از ظهور است و ظهور نفس ذات نور است بهتر پسندیده است.[1]

ملاصدرا گوید اگر علم عبارت از حصول صورتی باشد در عاقل، لازم آید که ما ذات خود را ندانیم در حال که ذات خود را درمی‌یابیم پس علم حصول صورت نخواهد بود و نیز آن صورت حاصل باید مساوی با ذات ما باشد و اجتماع مثلین لازم آید که باطل است.

و نیز گوید: علم عبارت از اضافهٔ بین عالم و معلوم (نظر شهاب) هم نیست. زیرا ثابت شد که اضافات اموری غیرمستقل‌اند و حصول آن‌ها وابسته به دو طرف اضافه است و ما در اغلب اوقات اشیایی را تعقل می‌کنیم که وجود عینی ندارند ملاصدرا گوید آنان که گویند علم عبارت از کیفیت ذات اضافه است اشتباه کرده‌اند و بالجمله وی عقاید گوناگون را مردود می‌داند و گوید علم وجود است و نحوی از وجود است، و وجود مجرد از ماده است که[2] وجود بالفعل است و نه هر وجود بالفعل و بلکه وجود خالص غیرمشوب به عدم و مراتب دارد هر اندازه از عدم بری باشد شدت علمیت آن زیادتر است. ملاصدرا گوید از شرط ادراک حضور تمام مدرک است به نزد مدرِک و از این است که جسم و جسمانیات مدرِک ذات خود و اشیای دیگر نمی‌باشند وی این معنی را که علم حضور صور معقوله به نزد عاقل باشد مردود می‌داند و هشت دلیل آورده است که حصول صور ادراکیه در نفس و حصول آن‌ها در ماده تفاوت دارد و صورت‌های مادی عیناً نمی‌توانند در ذهن حاصل شوند.[3]

ملاصدرا قول کسانی را که گویند علم از مقولهٔ عرض است مردود می‌داند و گوید علم از مقولهٔ معلوم است اگر جواهر است جواهر و اگر عرض است عرض، وی گوید: اگر علم از کیفیات نفسانی باشد چنان‌که پاره‌ای گفته‌اند درصورت علم ما به جواهر لازم آید که هم جوهر باشد و هم کیف، و اگر معلوم یکی از اعراض باشد لازم آید که مثلاً هم متی باشد و هم کیف، وی قول به شبح را هم مردود می‌داند که علم عبارت از شبح موجودات باشد که در آینهٔ ذهن انطباع یابد. وی گوید اشیاء به‌نفسه و ماهیته در ذهن آیند و بالجمله ملاصدرا می‌گوید علم در مراتب مختلف عبارت از نحوهٔ وجود اشیاء است، این اشیاء در وجود علمی آثاری دارند و در وجود خارجی آثار دیگر، یکی از مراتب وجود او وجود ذهنی است. و بنابراین علم به‌طور کامل از مقولهٔ معلوم است، اگر معلوم کم باشد، علم کم است، اگر وضع باشد، وضع است و اگر کیف باشد کیف است و اگر جوهر باشد جوهر است.

علم آخرت ـ علم آخرت عبارت از علمی

۱ـ اسفار، ج۳، سفر ۱، ص ۲۸۵.
۲ـ همان، صص ۲۹۱ ـ ۳۰۰.
۳ـ همان، ص ۳۰۵.

است که به فساد بدن فاسد نشود و آن علم به تأمین سعادت اخروی است.

علم اجمالی ـ علم به اشیاء را در مقام اجمال علم اجمالی می‌نامند چنان‌که علم علت به معلولات و لوازم معلولات خود به نحو علم اجمالی است علم ذات حق به ذات خود عین وجود نظام جملی جهان است و از این جهت علم او به ذات خود علم به کلیات بوده و به واسطهٔ کلیات علم به جزیی‌ات موجودات است و این ماحصل معنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

علم اسفل، علم اعلی، علم اوسط ـ علم به احوال و اوصاف و آثار موجوداتی که در وجود احتیاج به ماده نداشته باشند علم اعلی و فلسفه اولی و علم کلی و علم الهی می‌نامند و موضوع آن به معنی اعم موجود مطلق و مطلق وجود است و موضوع علم الهی و کلی، اموری هستند که در وجود احتیاجی به ماده ندارند مانند بحث از ذات و صفات و اسمای حق‌تعالی و هرگاه بحث از اموری شود که هم در وجود خارجی و هم در وجود ذهنی به عکس اول احتیاج به ماده داشته باشند علم ادنی و اسفل و علم طبیعی گویند و هرگاه بحث از اموری شود که حد فاصل میان‌اند و باشد یعنی در وجود خارجی احتیاج به ماده داشته و در وجود عقلی احتیاج به ماده نداشته باشند که بحث از ریاضیات باشد علم اوسط و علم ریاضی و علم تعلیمی نامند.[1]

علم انفعالی ـ و به تقسیم دیگر علم یا فعلی است و یا انفعالی و یا نه فعلی است و نه انفعالی.

علم فعلی مانند علم حق به ما عدای خود و مانند علم سایر علل به معلولات.

علم انفعالی مانند علم سوای باری‌تعالی به اشیاء و بالجمله کلیهٔ علومی که حصول آن‌ها به انفعال و تغییر است و به عبارت دیگر به ارتسام صور در نفس است علم انفعالی است و به این تعریف معلوم است که کلیهٔ علوم افراد بشر و مدرکات او انفعالی است.

علومی که نه فعلی هستند و نه انفعالی مانند علم ذات عاقله به نفس خود به اموری که از آن‌ها غریب نیست و تعقل آن‌ها به حدوث و ارتسام نیست.[2]

علم فعلی هم گاه سبب برای معلول و معلوم است و گاه عین معلول است مانند علم حق که عین وجود معلولات و معلومات می‌باشد.[3]

علم بسیط ـ ملاصدرا گوید همان‌طور که جهل یا مرکب است یا بسیط علم هم یا مرکب است یا بسیط، علم بسیط ادراک شیء است با غفلت از آن ادراک مُدرَک یعنی هم از مورد ادراک غافل است و هم از اصل ادراک و علم مرکب ادراک شیء است با شعور به ادراک و مدرک و حق‌تعالی برای همه موجودات مدرک است یا به ادراک بسیط و یا به ادراک مرکب و نوع ادراک بسیط در اصل فطرت برای همهٔ موجودات حاصل است.

از دیدگاه او مدرک بالذات نحوهٔ وجود مدرک است اعم از آن‌که مدرَک به فتح عین یا مدرِک به کسر راء باشد یا اموری دیگر.[4]

۱ـ مشاعر، ص ۲۷ و مبدأ و معاد، ص ۹۱.
۲ـ اسفار، ج ۳، ص ۳۸۳.
۳ـ همان، ج ۴، ص ۱۶.
۴ـ همان، ج ۱، سفر ۱، صص ۱۳ـ۱۴.

علم تفصیلی ـ علم تفصیلی در مقابل علم اجمالی است و بیان شد که علم بـه عـلت تـامه موجب علم به معلولات آن نیز می‌باشد چنان‌که گویند علم به علت موجب علم به معلول است و یا علم «بذی السبب لا یحصل الا من جهة العلم بسببه» و بـالأخره عـلم حـاصل بـه مـوجودات واحداً و احداً به هر نحو و تعبیر که باشد عـلم تفصیلی است و علم به آن‌ها از راه علم به علت آن‌ها علم اجمالی.[۱]

علم حصولی ـ بیان شد که صوری کـه از اشیای عینی در ذهـن حـاصل مـی‌شوند مـعلوم بالذات‌اند و اشیای خارجی و عینی کـه مـحکی عنه آن صورند معلوم بالعرض‌اند در هـر حـال نحوهٔ علم بـه اشـیاء را کـه بـه واسـطهٔ حـصول صـورتی از مـعلوم عـینی حـاصل شـود عـلم حصولی می‌نامند و علم انطباعی هم می‌گویند و علم صوری هم می‌نامند در مقابل علم حضوری که نحوهٔ علم مجردات بـه ذات خـود بـه طـور مطلق باشد و علم هر نفس و عقلی به ذات خود علم حضوری است و علم عـلت بـه مـعلولات خود نیز علم حضوری است چون به نفس علم به ذات خود عالم به معلولات خود می‌باشد.

علم حضوری ـ اصطلاح علم حضوری از لحـاظ سـابقه نـخست دربـاره چگـونگی عـلم خداوند به ذات خود به‌کار برده شده است کـه گفته‌اند علم او برخلاف انسان حضور صـورت موجودات و یا ذات خودش نیست و بلکه علم او به ذات خود حضور ذاتش لذاتش می‌باشد و نیز علم او به علت اولی که عقل اول است که از جهت معلول اول است عین وجود عـقل اول و باواسطه عین وجود همهٔ موجودات است.[۲] و به تدریج فلاسفه گفته‌اند که علم انسان هم به ذات خود عبارت از حضور اشیاء است و باز هم از آن فراتر رفته و گفته‌اند علم بالکلّ عبارت از حضور است، نه حصول.

پس علم حضوری بر دو قسم است یکـی علم عالم به ذات خود مانند عـلم مـجردات بـه ذات خود و علم نفوس انسانی به خود و دیگر علم علت به معلولات خود که به نفس حـضور معلولات نزد علت است زیرا عـلت در مـرتبت علیت واجد همه مراتب معلول است.

علم طـبیعی ـ بـحث از عـلم طـبیعی در جسم و جسمانیات است و گویند موضوع علم طبیعی «هوالجسم المحسوس» از جـهت آن‌کـه واقع در معرض تغییرات است و مبحوث عنه آن عبارت از اعراض لاحقهٔ جسـم و جسـمانیات است اعم از آن‌که صور باشند یا اعراض یا نسب طبیعی از جهت نسبت آن‌ها به قوتی که طبیعت نامیده‌اند و گفته‌اند طبیعت عبارت از قوتی است که مبدأ تحول و تغییر است.[۳]

علم کلی ـ مراد فلسفهٔ اولی و امـور عـامه است و گفته‌اند موضوع علم کلی موجود بماهو موجود است و «مبحوث عـنه» در آن عـوارض ذاتـیه مـوجود است بدون تـوجه بـه آن‌کـه آن موجود جسم باشد یا صورت باشد یا هیولی و انسان باشد یا حیوان جماد باشد یا نبات مـتغیر باشد یا ثابت مجرد بـاشد یـا مـادی و بـالأخره موضوع علم کلی موجود مطلق و مطلق وجـود است.[۴]

۱ـ رسائل، ص ۲۸۳.
۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۴۹، ۳۸۷.
۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۳.
۴ـ اسفار، ج ۳، صص ۲۸۷، ۴۹۱.

علم مرکب ـ به نظر می‌رسد که اصطلاح علم بسیط و مرکب را ملاصدرا از سخنان عارفان و اهل ذوق گرفته باشد که عبارت دیگری است از شعور تکوینی و یا تسبیح تکوینی که عارفان در مقام تأویل آیهٔ شریفهٔ یسبح‌لله ما فی‌السموات و ما فی‌الارض[1] و نیز در آن‌جا که می‌فرماید همهٔ موجودات تسبیح حق گویند ولکن شما انسان‌ها تسبیح و ستایش موجودات را درنمی‌یابید، که موجودات همه خدا را ستایش کنند و خود عالم به آن نمی‌باشند مگر به علم تکوینی و همه به سوی حق در حرکت‌اند به هدایت تکوینی. باری ملاصدرا گوید علم هم به‌مانند جعل بر دو گونه است. علم بسیط و علم مرکب. علم بسیط عبارت از ادراک شیء است با عدم شعور از آن ادراک و از تصدیق به این‌که مدرک چیست.

و علم مرکب عبارت از ادراک شیء است با توجه به آن ادراک و تصدیق به این‌که مدرک چیست، وی گوید: همه افراد بر وجه علم بسیط ذات حق را ادراک کرده و بدان علم دارند و بلکه همهٔ موجودات به علم بسیط عالم به موجد خود هستند زیرا ادراک هر چیزی چنان‌که روشن شد عبارت از نحوهٔ وجود آن چیز است اعم از آن‌که آن ادراک حسّی باشد یا خیالی و یا عقلی، حصولی باشد و یا حضوری و جوهر چیزی عبارت از حقیقت هویت مربوطهٔ او به وجود حق است و هویات وجودیه از مراتب تجلیات ذات حق‌اند و بنابراین ادراک هر چیزی عبارت از ملاحظه و لحاظ آن چیز است بر آن وجهی که مرتبط به ذات واجب‌الوجود است. یعنی همان وجهی که وجود و موجودیت آن است و این امر ممکن نیست مگر به ادراک ذات حق و به عبارت ساده‌تر چون هر موجودی مرتبه‌ای از فیض نازل حق است و علم نحوه‌ای از وجود خاص هر موجود عالمی است پس علم هر موجودی عبارت از علم او است به ذات حق به وجهی از وجوه. حال آگاه به این علم باشد و یا غافل از آن باشد ملاصدرا به دنبال این صغراها و کبراها گوید پس هر کس که چیزی را ادراک کند به‌هرنحوی از ادراک (حسی، عقلی، خیالی، وهمی) خدا را ادراک کرده است هرچند خود غافل از این امر باشد چنان‌که حضرت امیرالمؤمنین می‌فرمایند «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله» پس ادراک بسیط به حق برای هر کس حاصل است (فی‌الجمله و نه ادراک به‌کنه ذات او) اما ادراک مرکب اعم از آن‌که بر وجه کشف و شهود باشد که ویژه اولیاءالله است و یا به علم استدلالی باشد که ویژه فلاسفه و اندیشمندان است برای همه حاصل نمی‌شود و مناط تکلیف و رسالت نوع علم مرکب است و خطا و صواب و کفر و ایمان مربوط به این نوع از علم است و اما در علم بسیط، خطا و صواب و کفر و ایمان راه ندارد.

و بدین‌ترتیب مدرکات پنج‌گانه به مانند سایر قوای ادراکیه همه مظاهر هویت الهیه‌اند که محبوب اول و مقصود کامل انسانی است و محبوب حقیقی را با تمام قوا و جوارح خود ادراک می‌کند و ذات او را تقدیس می‌کند که فرمود «و ان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم.»

ملاصدرا گوید خداوند می‌فرماید «انما امره اذا اراداللہ شیئاً ان یقول له کن فیکون» و معلوم

---

[1] ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۱۶.

می‌شود که موجودات همه امر و فرمان حق را درک می‌کنند مبدأ خود را می‌شناسند سخن او را می‌شنوند زیرا امتثال امر فرع این امور است.

علم میزان ـ مراد علم منطق است.[1]

علم واجب ـ یکی از مباحث دشوار فلسفه بررسی علم خداوند است به اشیاء که در این باب متکلمان و فلاسفه و عارفان بحث‌های جدل‌برانگیزی داشته‌اند و قرن‌ها مورد بحث و بررسی همه اندیشمندان اسلامی بوده است.

قبل از طرح مسائل و مباحث مربوط به آن که قسمت بزرگی از اسفار را دربرگرفته است و ما خیلی خلاصه و لب مطالب آن را بیان خواهیم کرد لب نظر ملاصدرا را بیان می‌کنیم.

ملاصدرا گوید علم مانند وجود است که گاه اطلاق بر امر حقیقی می‌شود و گاه بر امر انتزاعی مصدری. همان‌طور که وجود دارای مراتب است که پاره‌ای از مراتب آن اشدّ و پاره‌ای شدید و پاره‌ای اضعف و پاره‌ای ضعیف است که بیان شد. علم نیز همین حال را دارد در مرتبهٔ بسیار نازل در حد ظلمت است که محسوسات به حواس ظاهری است و از این رو است که نام علم بر اجسام و احوال آن‌ها اطلاق نمی‌شود البته ملاصدرا مدرکات حسّی را هم مراتبی از علم میداند. بدین‌ترتیب مرتبهٔ اشدّ و اکمل علم، علم خداوند است. ملاصدرا می‌گوید مفهوم صفات کمال بر مفهوم وجود چیزی هم اضافه دارند و مثلاً علم عبارت از وجود شیء است برای شیئی دیگر مستقل‌الوجود که وجود استقلالی دارند و نه مانند اعراض و هیولی و بالجمله موجودات جسمانی در مراتب نزول به مرتبه‌ای می‌رسند که از خود محجوب‌اند و نه به خود و نه به غیر خود آگاهی ندارند.[2]

اما تفصیل امر

۱ـ موجودی که نام معلوم بر آن اطلاق می‌شود دو گونه است یکی آن‌چه وجودش فی‌نفسه عبارت از وجودش برای مدرک خود می‌باشد و صورت عینی آن همان صورت علمی او است که معلوم بالذات است و دوم معلومی که وجودش فی‌نفسه غیر از وجود آن برای مدرکش می‌باشد و صورت عینی آن عیناً صورت علمی آن نیست و آن معلوم بالعرض است.

۲ـ موقعی که گفته می‌شود علم عبارت از صور حاصلهٔ از اشیاء است نزد مدرک، مراد از معلوم آن امری خارج از قوهٔ مدرکه است مانند آسمان، زمین، سنگ، خانه و غیره که صورت‌های آن در قوّه مدرکه است و معلوم در خارج و گاه از معلوم همان صورت‌ها اراده می‌شود و اگر گفته شود علم عبارت از حضور صورت چیزی است برای مدرک مراد از علم نفس است یعنی معلوم نفس است.

معلوم است، معلوم از دیدگاه ملاصدرا وجود نوری ادراکی خالص از غواشی ماده است.

ملاصدرا گوید: معلوم شد که وجود دو قسم است: وجود ادراکی (ادراک) و وجود غیرادراکی و عالم دو است. عالم غیب و عالم شهادت. غیب از لوازم وجود دنیوی است. و حضور و شهود از لوازم عالم اخروی است. باید توجه شود. وی می‌گوید: عالم غیب از لحاظ حضور علمی عالم شهادت اصطلاحی است که عالم دنیا باشد که

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۲۸۴ و ج ۲، ص ۷۲ و ج ۶، ص ۱۶۷.

۲ـ همان، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۵۰.

غرق در ماده است و عالم حضور و شهادت عالم غیب اصطلاحی است چون عالم تجرّد است.

آن‌چه مانع از کشف حضور و علم است مقارنات ماده است و معلوماتی که مقارن با عوارض ماده است بسیار ضعیف است در برابر آن معلومات غیرمادی قوی‌ترند معلومات شوب با ماده همان محسوسات است که آن‌ها هم مراتب دارند یا ناقص‌التجرید است مانند مدرکات حسّی و یا متوسط‌التجرید مانند معلومات خیالی و یا کامل‌التجرید است مانند معلومات عقلی. و معلوم کامل آن است که مجرّد کامل باشد عقل هم ذات انسان را تعقل می‌کند و هم رنگ و وضع و مقارنات مادی او را. معیار شدت و ضعف معلومات، ظهور و کمالیت اشیاء است و وابسته به شدت و ضعف وجودی آن‌ها است و چون وجود ذات حق اکمل وجودات است و مبرّی از جهات امکانیه است از لحاظ علم هم اکمل است و موجودات جسمانی کلاً از لحاظ وجودی ضعیف و از لحاظ انکشاف علمی هم ضعیفند لکن مراتب دارند برحسب مراتب وجودشان. و چون موجود، طبقات گوناگون دارند، به ترتیب عقول، نفوس، افلاک، اجسام هر طبقه که اقرب به تجریداند از لحاظ وجود و علم اشدند از طبقهٔ جسمانی و مادی و بالأخره طبقهٔ مادون.

پاره‌ای از فلاسفه گفته‌اند معلول اول خداوند، معلول اول یا عقل اول است که علت برای موجودات است به ترتیبی که در بحث از نظام آفرینش گفته شد و گویند خداوند به نخستین آفرینش خود علم تفصیلی دارد و چون عقل اول که نخستین آفرینش است علت صدور و وجود موجودات جهان است به ترتیبی که بیان شد و هر علتی به معلول خود عالم است پس عقل اول با واسطه و بدون واسطه به همهٔ عالم خلق، عالم است و خداوند به عقل اول عالم است پس علم خداوند به موجودات از طریق علم او به عقل اول است که اجمالاً چون به عقل اول علم دارد به لوازم آن هم علم دارد پس علم خداوند به موجودات علم اجمالی است.

این نظر را فلاسفهٔ متأله و عارفان مردود می‌دانند و گویند علم خداوند به همهٔ موجودات جزوی و کلی علم تفصیلی است و جزیی‌ات امور جهان از علم او غایب نیست. ابن‌عربی گوید همه موجودات قبل از تقرر در خارج صور علمیه خداوندند که از آن‌ها تعبیر به اعیان ثابته کرده است. و جهان وجود عبارت از بروز همان صور علمیه است که از آن‌ها تعبیر به اسما و صفات و افعال کرده است، جهان وجود مجالی و مظاهر حق یا اسماءالله هستند و نظام خلقت را بدان صورت که مشائیان گفته‌اند قبول ندارد. ← نظام آفرینش. ابن‌عربی گوید خداوند عالم به ذات خود است و همه موجودات قبل از وجود جزءاً و کلاً تقرر علمی در علم حق داشته‌اند پس خداوند به جزیی‌ات عالم است. کلیات اعیان ثابته همان ماهیات حکما است و جزیی‌ات همان هویات وجودیه است. ماهیات صور کلیهٔ اسمائیه‌اند که متعیّن در حضرت علمیه‌اند به تعیّن اول که همه به تجلّی اول و فیض اقدس بروز کرده‌اند.[1]

و به عبارت دیگر این صور علمیه از ذات به علم به وسیله فیض اقدس فایض شوند و تجلی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۱۵۴ و ۲۴۲.

اول همین است پس به‌واسطه فیض اقدس حق اعیان ثابته با تمام استعدادات خود در علم حاصل می‌شوند و به وسیلهٔ فیض مقدس این اعیان ثابته با لوازم و توابع‌شان در خارج حاصل می‌شوند و گوید: اشیاء مادام که در علم حاصل نشده‌اند در عین حاصل نشوند و گوید اعیان ثابته برحسب وجود و عدم، وجود آن‌ها در خارج دو گونه‌اند یک قسم ممکنات و قسم دیگر ممتنعات و تقسیم دیگر این است که اعیان ممکنه یا جوهرند یا عرض و جواهر هم یا بسیط روحانی‌اند مانند عقول و نفوس مجرد و یا بسیط جسمانی‌اند مانند عناصر و مرکب عقلی‌اند مانند ماهیت جوهر که مرکب از جنس و فصل است و یا مرکب خارجی است مانند موالید و تقسیمات دیگر. بدین‌ترتیب ابن‌عربی کلیه موجودات را مراتب ظهور خارجی اعیان ثابته می‌داند. عارفان نظر فلاسفه مشاء را در باب علم خدا بالکل باطل می‌دانند که گویند علم خداوند به ذاتش عین ذاتش و علم او به اشیای ممکنه عبارت از وجود عقل اول است با صورت‌های قائمه بر آن. و گویند بنابر قواعد خود آن حکما عقل اول حادث است به حدوث ذاتی و حقیقت علم او قدیم است زیرا علم او عین ذات او است و علاوه بر آن عقل اول به حکم امکان ذاتی مسبوق به عدم ذاتی است و خداوند قبل از خلق او عالم به او بوده است زیرا از شرایط خلقت علم به مخلوق است پس علم به آن قبل از وجود آن حاصل بوده است و نه بعد از وجود آن، ابن عربی و عارفان بعد از وی برآنند که علم خداوند به اشیاء یعنی علم ذات به ذات است و همین‌طور است قدرت او. پس علم او به اشیاء عبارت از علم او به عقل اولی و صور قائمه به آن نیست. ابن‌عربی علم حق را متعلّق به همان اعیان ثابته می‌داند که حقایق اشیاء و معانی کلیه و جزیی‌اند که در خارج ظهور عینی پیدا می‌کنند بدان‌سان که متعلق علم‌اند و گوید آن ذاتی که موجودات را از کتم عدم ابداع کرد و لباس وجود به آن‌ها پوشانید، آن اشیاء مخلوق خود و حقایق آن‌ها و صور لازمهٔ آن‌ها را می‌دانست که آفرید قبل از ایجاد و ابداع و موجودات و صور علمیهٔ اشیاء از لحاظ وجود، عین حق‌اند و به اعتبار تعیّن غیراویند.

خلاصهٔ اقوال حکما و عرفا و متکلمان در باب علم خداوند:

۱ـ ملاصدرا: علم تامّ به علت تامّه مقتضی علم تامّ به معلول آن است و ذات حق علت تامّه موجودات است پس علم او به ذات خودش عین علم او است به موجودات.

۲ـ ابن‌سینا و فارابی، بهمنیار گویند: اقسام صور ممکنات در ذات حق بر وجه کلی است.

۳ـ اتحاد ذات با صور متصله (اتحاد عاقل و معقول) است.

۴ـ علم او به صور مفارقه و مثل عقلیه عبارت از علم او است به انواع جسمیّه. یعنی علم حق مستقیم به صور علمیه است که از دیدگاه افلاطون مثل عقلیه است و از طریق مثل به جزئیات عالم است.

۵ـ علم حق نخست به ثابتات ازلیه است که قبل از این‌که کسوت وجود بپوشند متعلق علم خداوند و ارادهٔ او بوده‌اند.

۶ـ قول ششم که شبیه به قول دوم است گوید خداوند به علم اجمالی عالم به مکنات است از طریق علم به کلیات و این قول می‌تواند همان قول به صور عقلیه یا مثل باشد.

۷ـ قول دیگر این‌که خداوند به معلول اول علم تفصیلی دارد و از طریق معلول اول علم اجمالی به سایر موجودات دارد. این اقوال در دو قول خلاصه می‌شود یکی این‌که خداوند به همهٔ موجودات کلی و جزیی عالم است به علم تفصیلی و دوم این‌که خداوند به‌مراتب اولیه وجود و معلول اول علم تفصیلی دارد و از طریق آن به موجودات جزیی‌ه عالم است.

و ملاصدرا گوید: کل اقوال در این باب دو قول است یکی کسانی که علم حق را منفصل از ذات می‌دانند و دیگر کسانی که علم حق را منفصل از ذات نمی‌دانند. قول اول یا قایل به ثبوت معدومات‌اند و یا قایل به اعیان ثابته‌اند که به ترتیب متکلمان و عارفان باشند (ملاصدرا اعتقاد دارد که معدومات ثابته همان اعیان ثابته است) طرفداران قول دوم یا گویند علم او به اشیای خارجی نفس وجود آن‌ها است که علم فعلی حق است که موجب وجود آن‌ها است و یا گویند علم خداوند عبارت از صور قائمه به ذات خود است که همان مثل افلاطونی باشد که در ردیف چهارم گفته شد.

و کونه (تعالی) عالماً بجمیع الاشیاء علی النظام الاتم فکان علمه بجمیع ماعداه لازماً لعلمه بذاته کما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته. و أما کیفیة هذا العلم بالاشیاء علی وجه لایلزم منه تکثر فی ذاته. ولا فی صفاته الحقیقیة ولا کونه فاعلا و قابلا. ولا ایضاً یلزم منه الایجاب من جهة هذا العلم[1] بالاشیاء، هل هو قبل الاشیاء او بعدالاشیاء او مع‌الاشیاء؟ بان لا یعلم الاشیاء الاحین وجودها فیکون للاشیاء فیه تأثیر و یکون بسبب الاشیاء بحال لم یکن من قبل علی ذلک الحال، فلا یکون واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات ـ فاعلم ان الاهتداء بها من اعلی طبقات الکمال الانسانی والفوز به معرفتها یجعل الانسان مضاهیاً للمقدسین، بل من حزب‌الملائکة المقربین، ولصعوبة درکها و غموضه زلت اقدام کثیر من‌العلماء حتی «الشیخ الرئیس» و من تبعه فی اثبات علم زاید علی ذات الواجب و ذوات الممکنات و حتی «شیخ اتباع الرواقیین» و من تبعه فی نفی العلم السابق علی‌الایجاد، فاذا کان حال هذین الرجلین مع فرط ذکائهما و شدة براعتهما و کثرة خوضهما فی هذاالفن ـ هذا الحال فکیف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع و اصحاب الجدل فی الکلام والبحث.

فی تفصیل مذاهب الناس فی علمه (تعالی) بالاشیاء.

احدها مذهب توابع «المشائین» منهم الشیخان «ابونصر» و «ابوعلی» و «بهمنیار» و «ابوالعباس اللوکری» و کثیر من المتأخرین و هو القول بارتسام صور الممکنات فی ذاته تعالی و حصولها فیه حصولاذهنیا علی‌الوجه الکلی.

الثانی القول بکون وجود صور الاشیاء فی‌الخارج ـ سواء کانت مجردات او مادیات، مرکبات او بسائط ـ مناطاً لعالمیته (تعالی) بها و هو مذهب شیخ اتباع الرواقیة «شهاب‌الدین» المقتول و من یحذو حذوه «کالمحقق الطوسی» و «ابن کمونة» و «العلامة الشیرازی» و «محمد الشهر زوری» صاحب کتاب «الشجرة الالهیة.»

الثالث القول باتحاده (تعالی) مع‌الصور المعقولة و هوالمنسوب الی «فرفوریوس» مقدم

۱ـ اسفار، ج ۶، صص ۱۸۰ ـ ۱۸۴.

المشائین من اعظم تلامذه المعلم الاول.

الرابع ماذهب الیه «افلاطن» الالهی من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلیة وانها علوم الهیة، بها یعلم‌الله الموجودات کلها.

الخامس مذهب القایلین بثبوت المعدومات الممکنة قبل وجودها و هم «المعتزلة» فعلم الباری (تعالی) عندهم بثبوت هذه الممکنات فی الازل و یقرب من هذا ماذهب الیه «الصوفیة» لانهم قایلون بثبوت الاشیاء قبل وجودها ثبوتا علمیا لاعینیا کما قالته «المعتزلة.»[1]

السادس مذهب القایلین بأن ذاته تعالی علم اجمالی بجمیع الممکنات، فاذا علم ذاته علم بعلم واحد کل الاشیاء و هو قول اکثر المتأخرین قالوا للواجب علمان بالاشیاء: علم اجمالی مقدم علیها، و علم تفصیلی مقارن لها.

السابع القول بان ذاته علم تفصیلی بالمعلول الاول و اجمالی بما سواه، و ذات المعلول الاول علم تفصیلی بالمعلول الثانی و اجمالی بما سواه و هکذا الی اواخر الموجودات فهذا تفصیل المذاهب المشهورة بین‌الناس، و ربما قیل فی وجه الضبط ان من اثبت علمه (تعالی) بالموجودات فهو اما ان یقول: انه منفصل عن ذاته اولا، والقایل بانفصاله اما أن یقول بثبوت المعدومات ـ سواء نسبها الی الخارج «کالمعتزلة» اوالی الذهن کبعض مشائخ الصوفیة مثل الشیخ العارف المحقق «محیی‌الدین العربی» والشیخ الکامل «صدرالدین القونوی» کما یستفاد من کتبهما المشهورة ـ املا.[2]

و من جملتها ما ذکره «صاحب کتاب الفتوحات المکیة» فی‌الباب السابع والخمسین و ثلثمأة منه و هو قوله «ان اعیان الممکنات فی حال عدمها رائیة مرئیة، و سامعة مسموعة برؤیة ثبوتیة و سمع ثبوتی. فعین الحق (سبحانه) ما شاء من تلک الاعیان فوجه علیه دون غیره من امثال قوله المعبر عنه فی‌اللسان العربی المترجم بکن فاسمعه امره فبادر المأمور، فیکون عن کلمته، بل کان عین کلمته و لم یزل الممکنات فی حال عدمها الازلی لها تعرف الواجب الوجود لذاته و تسبحه و تمجده به تسبیح ازلی و تمجید قدیم ذاتی، ولا عین لها موجود» انتهی.

و قال فی «الفصوص»: ان العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمناً فی ثبوت عینه و حال عدمه ظهر بتلک الصورة فی حال وجوده، و قد علم الله ذلک منه انه هکذا یکون، فلذلک قال: «و هواعلم بالمهتدین» فلما قال مثل هذا قال ایضاً: «ما یبدل القول لدی» (لان قولی علی حد علمی فی خلقی) «و ما انا بظلام للعبید» ای: ما قدرت علیهم الکفر الذی یشقیهم، ثم طلبتهم بما لیس فی وسعهم أن یأتوا به بل ما عملناهم الا بحسب ما علمناهم، و ما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم علیه، فان کان ظلماً فهم الظالمون و لذلک قال: «وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون» فما ظلمهم الله. کذلک ما قلنالهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم ـ و ذاتنا معلومة لنا بما هی علیه ـ من ان تقول کذا ولا نقول کذا، فما قلنا الا ما علمنا ان نقول، قلنا القول منا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع‌السماع منهم» انتهی.[3]

فی حال مذهب القایلین بان علمه (تعالی)

۱ـ اسفار، ج ۶، صص ۱۸۰ ـ ۱۸۴.
۲ـ همان، ج ۱، ص ۱۸۱.
۳ـ همان، ج ۶، صص ۱۸۱ ـ ۱۸۶.

بما سواه علم واحد اجمالی، یعلم به‌الاشیاء کلها قبل ایجادها علی وجه الاجمال.

و هذا مذهب اکثرالمتأخرین و قد بینوا ذلک بان الواجب (تعالی) لما کان عالماً بذاته ـ و ذاته مبدأ لصدور جمیع الاشیاء ـ فیجب ان یکون عالماً بجمیعها، علماً متحققاً فی مرتبة ذاته، مقدماً علی صدور الاشیاء لا فی مرتبة صدورها و الا لم یکن عالماً بالاشیاء باعتبار ذاته، بل باعتبار ذوات الاشیاء فلا یکون له علم بغیره هو صفة کمالیة. و هو محال، فزعموا ان علمه بمجعولاته عبارة عن کونه مبدأ مجعولاته فلمتمیزة فی‌الخارج، و مبدأ تمیزالشیئ یکون علماً به، اذا العلم لیس الامبدأ التمیز. فاذن ذاته علم بما سواه.[1]

علم‌الیقین ـ اهل ذوق گفته‌اند علم سه مرحله دارد، علم‌الیقین که عبارت از علم رسمی باشد که حضور یا حصول صور معلوم در ذهن باشد، عین الیقین که علم است به اضافهٔ رؤیت و شهود که قهراً این مرتبه کامل‌تر است و حق‌الیقین مرحله لمس است و یک مرتبه بالاتر از عین‌الیقین است از باب مثال گفته‌اند یک بار تنها علم تصوری و تصدیقی داریم به این‌که آتش سوزان است و یک بار آتش را هم مشاهده می‌کنیم و یک بار واقع در آتش می‌شویم و یا ما را به آتش می‌اندازند این مرتبه حق‌الیقین است که مرتبهٔ چشیدن است نه شنیدن و دیدن.[2]

معرفت به ذات حق از چند راه است یکی از راه ذات او به ذات او که برهان صدیقان است و دوم استدلال از طریق برهان و قیاس معمول سوم استدلال از راه نفس که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و چهارم از راه وجود اجسام و موجودات مادی یعنی ذوات اجسام و پنجم استدلال از راه احوال و عوارض اجسام از قبیل استدلال از راه حرکات افلاک و سیارات با تمام این احوال ذات او را نتوان بدان‌سان که هست اندر یافت زیرا ذات او اعرف است از هر امری که بخواهد در طریق شناخت او قرار گیرد.

فی معرفة الذات الاحدیة

قد علمت ان العوالم ثلاثة: عقل و نفس و جسم. اما عالم الاعراض فهو تابع لعالم الجسم؛ والوجود شامل لهذه الامور الاربعة بعدالاول. فصارت الطرق المؤدیة الی العلم بمصدر الکل و فاعله و غایته خمسة:

احدها الطریق المأخوذ من ذاته الی ذاته، و هی طریقة الصدیقین الذین یستشهدون به علیه؛ لانه علی کل شیء شهید، کما قال: شَهِدَالله انه لا اله الا هو.[3] والثانی الاستدلال علیه من وجود العقل. والثالث من وجودالنفس. والرابع من‌الجسم. والخامس من احوال الجسم، کالحرکات الفلکیة و غیرها. و هی طریق الخلیل علیه‌السلام.

اما طریق‌الاول و هو طریق الصدیقین، المشارالیه بقوله تعالی: او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید[4]؛ و بقوله: شهدالله، و بقوله: الم تر الی ربک کیف مدالظل[5] الایة.

فنقول: انه تعالی اجل و اجلی و انور و اعلی من ان یدل علیه شیء من مخلوقاته و مصنوعاته. فان الهباآت المنشورة المحسوسة فی اشعة الشمس والذرات المبثوثة المطموسة تحت

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۲۴۵.

۲ـ مفاتیح، صص ۱۳۹ ـ ۱۴۰.

۳ـ آل‌عمران / ۱۸.

۴ـ فصلت / ۵۳.

۵ـ فرقان / ۴۵.

انوارها، الداخلة فی عالم الظهور للحس من جهتها؛ و ان کانت موجودة دونها، کیف یعرف بها وجودالشمس و توضحها علی‌البصر الحسی مع ان وجودها و نورها و عظمتها و قهرها یبهر ابصار الناظرین و یغشی انظار الباصرین، فکیف شمس عظمة جلال الازل، و نور اشراق الجمال الاول. فهو انور من ان ینوره، و یدل علیه ذرات وجوده الافاضی، و هباآت جوده الفیاضی للعقول البشریة والبصایر القلبیة، التی کالخفافیش بالنسبة الی قرص الشمس، مع ان وجودها و ظهورها و قوامها و دوامها منه و به وله والیه؛ و کفی بالله شهیداً علی نفس الوجود و ذات المعبود.

علوم ربانی ـ (علوم غیب ـ علم به غیب)
ملاصدرا می‌گوید بسیاری از کسانی که منتسبین به علم‌اند یعنی عالم‌نماها علم غیب را منکرند. یعنی علومی که سالکان طریق بر آن‌ها تکیه کنند در حالی که علوم غیبی احکم و اقوی از سایر علوم است. عالم نماها گویند. به‌جز آن‌چه از راه تعلیم و تعلم حاصل می‌شود علم نیست اصولاً علم یعنی آن‌چه از راه کسب و آموزندگی به دست می‌آید. پاره‌ای گمان برند که علم حقیقی منحصر در فقه است و ظاهر تفسیر قرآن (تفسیر ظاهری) و کلام و ورای آن‌ها علمی نیست درحالی که این ظن باطل است و کسانی که قایل به این اقوالند گویا هنوز معنی قرآن را ندانسته‌اند و اعتقاد ندارند که قرآن دریای محیطی است که مشتمل بر همهٔ حقایق است و همهٔ معانی قرآن آن نیست که در تفاسیر جمع کرده‌اند مانند تفاسیر، ثعالبی، زمخشری، واحدی و غیره این مقلدان طعم شراب حقیقت را نچشیده‌اند و این مرض مزمن یعنی وقوف در مرتبه‌ای تقلید به مذاهب آباء و مشایخ و جمود در مقام نقل الفاظ و انکار ماورای مسموع هرگاه در دل رسوخ کند علاج آن ناممکن است، مگر کسانی که هنوز این مرض کاملاً در دل آن‌ها رسوخ نکرده باشد که ممکن است معالجهٔ آن.

ملاصدرا سپس گوید: علم که عبارت از صورت حاضره از حقایق اشیاء است در نزد جوهر عاقل بر دوگونه است: یکی علم شرعی و دیگر علم عقلی و اکثر علوم شرعی به نزد عالم به آن‌ها عقلی است و اکثر علوم عقلی به نزد کسی که مهارت دارد در آن‌ها شرعی است پس این امر هم نظری است و مورد اختلاف.

علوم شرعی دوگونه‌اند یا دو قسم‌اند. علم اصول و علم فروع. علم اصول عبارت از علم توحید و رسالت و کتابت و نبوت و امامت و معاد است. مؤمن حقیقی باید این‌ها را بداند از راه کشف یقین یا برهان. علم فروع علم به فتاوی و احکام و قضایا و مناکحات و غیره است، قرآن دریای محیط است شامل همهٔ آن‌ها.

دربارهٔ علوم عقلی گوید علمی است دشوار که در آن هم صواب و هم خطا واقع می‌شود و کسانی که به‌خوبی به علوم عقلی واقف باشند می‌دانند که اصول آن به اصول شریعت بازمی‌گردد.[1]

اعلم هداک الله، ان کثیرا من المنتسبین الی العلم ینکرون العلم الغیبی اللدنی الذی یعتمد علیه السلاک و العرفاء، و هو اقوی و احکم من سایر العلوم، قایلین: ما معنی للعلم الا الذی حصل من تعلم او فکر و روية، و ربما زعموا ان العلم الحقیقی منحصر فی‌الفقه و ظاهر التفسیر

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۴۲ ـ ۱۴۳

والکلام حسب، و لیس ورائها علم، و هذا ظن فاسد، والقایل به کأنه لم یعرف بعد معنی القران، و لم یصدق بانه بحر محیط مشتمل علی جمیع الحقایق، اذ لیس جمیع معانیه ما هو المذکور فی هذه التفاسیر العامیة المشهورة المنسوبة الی القشیری و الثعلبی والواحدی و الزمخشری و غیرهم، و قد جرت العادة بانکار کل احد ماوراء معلومه، و هؤلاء المقلدون ما ذاقوا شراب الحقیقة، و هذا المرض المزمن، اعنی الوقوف فی مرتبة التقلید لمذاهب الاباء والمشایخ، والجمود علی مقام نقل الالفاظ، والانکار لماوراء المسموع، اذا استحکم و رسخ فی القلب لا یمکن علاجه و حسم مادته، الا ان من لم یترسخ هذا الداء فی باطنه، یمکن دوائه بان یعلم اولا اقسام العلوم و مأخذها و فوایدها، لیعلم ان العلم اللدنی ماهو، ولم هو، حتی یصدق بهوجوده.

فنقول: ان العلم و هو الصورة الحاضرة لحقایق الاشیاء عندالجوهر العاقل علی قسمین، احدهما شرعی، والاخر عقلی، و اکثر العلوم الشرعیة عقلیة عند عالمها، و اکثر العلوم العقلیة شرعیة عند ماهرها، و من لم یجعل الله له نورا فما له من نور.

اما العلم الشرعی فینقسم الی قسمین: علم اصول و علم فروع، اما علم الاصول فهو علم التوحید والرسالة و الکتابة والنبوة والامامة والمعاد. والمؤمن الحقیقی من علم هذه الاصول عرفاناً یقیناً کشفیا او برهانیا، و الیه اشیر فی قوله: آمن الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمون کل آمن بالله و ملائکة و کتبه و رسله الایة و اما علم الفروع فهو العلم بالفتاوی والاحکام والقضایا والحکومات والمناکحات و غیرها، والقران بحر محیط بالکل، و فیه من المشکلات الکثیرة ما لا یحیط به کل عقل، الا من اعطاهالله فهما فی کتابه، و فقهه فی الدین و علمه علم الیقین، و فی الحدیث لکل حرف من حروف القران حد، و لکل حد مطلع والله تعالی بین فی القران جمیع العلوم بحقایق الاشیاء محسوسها و معقولها، جلیها و خفیها، صغیرها و کبیرها، و الی هذا اشار بقوله: ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین.

اما القسم الثانی من العلم و هو القسم العقلی، فهو علم مشکل یقع فیه الصواب والخطاء، و من عرفه حق المعرفة یرجع بالحقیقة اصوله الی اصول الشریعة، و فروعه الی فروعها، و اما اصوله فهی نظریة و عملیة، اما لنظریة فموضوعها فی ثلاث مراتب، باعتبار القرب والبعد عن الاجرام الکونیة، فاعلاها مرتبة الالهیات، واوسطها الریاضیات و ادناها الطبیعیات. و اما العملیة فهی ایضاً ثلاثة اقسام: علم تهذیب الاخلاق، و علم تدبیر المنزل، و علم تدبیر المدینة، و اما فروع هذه العلوم فهی ایضاً کثیرة، لیس هذا المقام موضع تفصیلها.

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: ان العلم الانسانی یحصل من طریقین:...

عناصر اربعه ـ عناصر اربعه عبارت‌اند از آب و خاک و هوا و آتش که اصول عالم کون و فسادند. ← اسطقس و ارکان.[1]

عناصر عقود ـ مراد از عناصر عقود وجوب، امکان و امتناع است که نسبت میان امور و موضوعات و محمولات‌اند.[2] و به عبارت دیگر منظور از عقود قضایا است. ملاصدرا در مقام تعریف وجوب، امکان و امتناع گوید: این‌ها

۱ـ مشاعر، ص ۵۷.
۲ـ اسفار، ج ۱، صص ۹۲ـ۹۳، ۱۴۴.

از اموری ضروری و بدیهی اولی هستند و قابل تعریف نیستند و از آن‌گونه معانی می‌باشند که در ذهن و نفس انسانی مرتسم می‌شوند و کسانی که خواسته‌اند آن‌ها را تعریف کنند از نوع تعریف حقیقی مرتکب دور شده‌اند و بالجمله گوید هرگاه ضرورت را نسبت به وجود دهیم وجوب است و اگر نسبت به عدم دهیم امتناع است و اگر لاضرورت را نسبت به یکی از آن دو و یا هر دو دهیم امکان است. (امکان عام و امکان خاص).

ملاصدرا گوید: هر موجودی را که عقل از آن‌رو که موجود است لحاظ کند بدون لحاظ امری دیگر چند حالت دارد:

۱ـ آن‌که از نفس ذات آن بذاته موجودیت به معنی عام و شامل همهٔ موجودات انتزاع می‌شود.

۲ـ آن‌که انتزاع موجودیت از نفس ذات آن نشود و بلکه با لحاظ امری دیگر سوای نفس ذات موجود، از آن موجودیت انتزاع شود و به عبارت دیگر موجودیت آن مربوط به نفس ذات و به ذات آن نباشد و بلکه مربوط به امری دیگر باشد. قسم اول واجب است و قسم دوم ممکن است. و بنابراین از دیدگاه ملاصدرا نسبت قضایا ضرورت است نهایت ضرورت یا ذاتی است و یا باتوجه به غیر است.[1]

وی گوید تحصّلات و وجودات همه مراتب یک وجود است و نسبت‌های نفس الامری یا وجود است یا عدم و امتناع از دیدگاه او، وجود مساوی با وجوب است، نهایت وجوب دو قسم است یکی وجوب ذاتی و دیگر وجوب غیری. وی گوید تقسیم مفهوم به‌حسب مواد سه گانه به واجب و ممکن و ممتنع یک قسمت حقیقی است و در همه مفاهیم جریان دارد و هر مفهومی قابل این تقسیم است و مثلاً مفهوم حیوان یا واجب الحیوانیت است و یا ممکن‌الحیوانیت و یا ممتنع‌الحیوانیت.

ملاصدرا گوید هر یک از طبایع عقلیه که به نام وجوب، امکان و امتناع نامیده‌اند از لحاظ تصور عقلی و در بادی امر یا بالذات‌اند و یا بالغیراند و یا به قیاس‌اند ولکن عقل امکان بالغیر را نفی می‌کند یعنی چون طبیعت امکان، وجود غیری است پس امکان بالغیر بی‌معنی است پس امکان یا بالذات‌است و یا به قیاس پس واجب هم بالذات است و هم بالغیر است و هم به قیاس و همین‌طور ممتنع.

عنایت ـ عنایت به معنی توجه و قصد و ارادت آمده است «عنی‌الله به عنایة» یعنی خدای او را حفظ نمود و به معنای اهتمام به امور نیز آمده است.

عنایت حق به بندگان عبارت از علم او است به مصالح امور آن‌ها و علم محیط الهی را عنایت گویند و از آن تعبیر به رحمت واسعه هم شده است و بالجمله:

ـ در تعریف عنایت آمده است: بودن ذات خداوند است عالم لِذاته بما علیه الوجود فی‌النظام الاتم ـ ذات باری تعالی لِذاته دانا است به جهان هستی و نظام اتم وجود بدان صورت که آفریده شده است یعنی در نظام اتم و اکمل که در عین حال علم عنایتی حق عین خلق و عین نظام اتم و اکمل است و ذات او علت است لذاته برای خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان و در عین حال راضی است بر آن بر همان نحو که یاد شد و این هر سه معنی، مشمول عنایت و به عبارت دیگر معنی عنایت است (علم، علت و

۱ـ اسفار، سفر ۱، صص ۸۸ـ ۹۰.

رضا) همه آن‌ها عین ذات‌اند یعنی ذات او عین علم به نظام، خیر و عین سبب تام برای نظام خیر و عین رضای به آن می‌باشد که همان مشیت ازلیه باشد (یعنی رضا).[۱]

پس ذات او بذاته صورت نظام خیر است بر وجه اعلی و اشرف.

العناية والقضاء و يقال له «امالكتاب» والقدر و يقال له «كتاب المحو والاثبات» كما اشار اليه بقوله «يمحوالله ما يشاء و يثبت و عنده امالكتاب» و محلهما اللوح والقلم، احدهما على سبيل القبول و الانفعال و هواللوح بقسميه، و الاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ و اما العناية فقد انكرها «اتباع الاشراقين» و اثبتها «اتباع المشائين» ك«اشيخ الرئيس» و من يحذ و حذوه، لكنها عندهم صور زايدة على ذاته على وجهالعروض. و قد علمت ما فيه والحق أنها علمه بالاشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم، مؤديا الى وجودها فيالخارج مطابقاً له اتم تأدية لاعلى وجه القصد والروية. و هي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية، على أنها عنه لاعلى انها فيه واما القضاء فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائقة عنه على سبيل الابداع دفعة بلازمان...

اما القدر فهو عبارة عن و جود الصور الموجودات فيالعالم النفسي، السماوي علىالوجه الجزيي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها و عللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة، ويشملها القضا، شمول العناية للقضاء.

و اما اللوح والقلم فبيان القول فيهما ان الباري (جلت كبرياؤه) اول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسّناء، بعدالاول (تعالى) و نشأ بتوسطه جواهر اخرى قدسية مترتبة فيالشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها فيالقرب منه (تعالى) ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها و نقصها فيالوجود و ضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية، و هي النفوس السّماوية والاجرام الفلكية و ما معهما من العناصر والمركبات و هذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب منالكلمات المعقولة. و اما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة عنالزمان منزهة عنالتجدد والحدثان، بل كلها مع تفاوت مراتبها فيالشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجودة واحدة، والحق انها واحدة كثيرة كما قررناه في موضعه بالبرهان. و لهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله (تعالى) «ن والقلم و ما يسطرون» و اتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى...

في حكمته تعالى و عنايته و هدايته وجوده

قد علمت: ان الحكمة هي افضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات، و واجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء منالاشياء بعلله و اسبابه، و يفعل النظام الاتم لغاية حقيقة يلزمه، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه (علمه خ ل) محكم في صنعه و فعله، فهو الحكيم المطلق. و قد علمت: أن هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۵۶ـ۵۷.

الیه فی الایجاد شیء سافل و غرض غیر حاصل فی ذات الفاعل فهذا معنی العنایة.

والهدایة هی ما یسوق الشیء الی کماله الثانی الذی لایحتاج الیه فی اصل وجوده و بقائه، و قد اعطی (سبحانه) کل شیء کمال وجوده، و هو ما یحتاج الیه فی وجوده و بقائه و زاده ایضاً کمالا ثانیاً و هو مالایحتاج الیه فیهما. و الیه الاشارة فی‌القرآن بقوله (تعالی) «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» فالخلق هو اعطاء الکمال الاول، والهدایة هی افادة الکمال الثانی، و بقوله ایضاً «الذی خلقنی فهو یهدین.»

و اما الجود فهو افادة الخیر بلاعوض، فان الافادة علی وجهین: احدهما معاملة و الاخر جود فالمعاملة ان تعطی شیئاً و تأخذ بدله سواء کان البدل عیناً او ذکراً حسناً، اوفرحاً، اودعاء او حصول صفة کمالیة، اوازالة رذیلة نفسانیة.

و بالجملة، ما یکون للمعطی فیه رغبة اوغرض لا یحصل الا بذلک الاعطاء فانه المعاملة بالحقیقة و ان کان الجمهور یزعمون المعاملة حیث یکون معاوضة عینیة ولا یسمون غیره معاملة، ولکن العقلاء یعرفون أن الجود بالحقیقة حیث لا یکّن فیه عوض و لاغرض و أن کل ما فیه غرض اوفائدة فهو معاملة، فالجود بالحقیقة لمرید و فاعل لایکون لفعله غرض، و ما ذلک الا لواجب الوجود، فاذن لاجواد الاواجب الوجود. علی ان کل جود و کرم لایحصل الا من جهته.[1]

عنقا ـ عنقا عبارت از طایر قدسی است که مکان ان جبل قاف است صدرا گوید عنقا محقق‌الوجود است نزد عارفان و شک و تردیدی در وجود آن ندارند و عقل دهم و عقل فعال را عنقا نامند.

ملاصدرا با الهام از رسالهٔ سیمرغ شهاب‌الدین سهروردی گوید: عنقا موجود محقق‌الوجود است نزد عارفان و آنها شکی در وجود آن ندارند همان‌طور که شکی در وجود بیضا ندارند و آن پرندهٔ قدسی است که محل آن کوه قاف است صفیر آن انسان‌هایی که در خوابگاه‌های تاریک خوابیده‌اند از خواب غفلت بیداری کند و آواز او غافلان از آیات خدا را متنبّه می‌کند، ندای آن به گوش کسانی که در پرتگاه جهالات خود سقوط کرده‌اند می‌رسد نادانان که در بیابان تاریک سرگردان‌اند، لکن کم‌تر کسی است که صدای او را بشنود. ملاصدرا تقریباً رساله آواز یا سفیر سیمرغ را بدون ذکر نام سهروردی آورده است.[2]

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۳۶۸.

۲ـ مفاتیح الغیب، صص ۱۴۲ ـ ۱۴۳.

غ

غاذیه ـ قـوهٔ غـازیه نـیرویی کـه جـاذب غذاست، غذاها را به جسم متغذی جذب می‌کند. ملاصدرا قوهٔ غاذیه را به دو قـوه تـحلیل کـرده خاست یکی قوه‌ای که غذا را از خارج از جسم متغذی به جوف معدهٔ او جذب می‌کند و قوه‌ای که از معده به جسم جذب می‌کند و قوه ماسکه را هم دو قسم می‌داند یکی قوه‌ای که غذا را در بدن نگه‌داری می‌کند و دیگر نیرویی که مواد را تبدیل به خون و... می‌کند و همین‌طور است دافعه.[1]

غایت ـ بـه مـعنی نـتیجه و مـقصود و اثـر حاصل از شیء و به معنی هدف و فـایده آمـده است از نظر مـفهوم فـلسفی عـبارت از چیزی است که «لاجله یکـون الشـئ» و هـرگاه آثـار و نتایج مترتب بر فعلی باعث صدور فعل از فاعل گردد آن آثار و نتایج را غرض و علت غایی آن فعل نامند و بدیهی که فاعل مستکمل به آن آثار و نتایج است یعنی فاعل فعل را برای رسیدن به آن نتایج انجام می‌دهد.

خلاصه سخن این‌که هیچ حـرکتی در ایـن جهان وجود نیست مگر این‌که به سوی غایتی در جنبش است. هر حرکتی به سوی غایتی عالی و متعالی‌تر از خود سیر می‌کند، همه حوادث، همه پدیده‌ها، همه افـعال و اعـمال هـدفی را دنـبال می‌کنند.[2]

غایت چیست. ما بیان کردیم که هـر انسـان قبل از شروع به انجام کـاری هـدفی در ذهـن تصور می‌کند و در جهت تحقق بخشیدن به آن هدف مقدمات فعل را فراهم کرده اقدام به انجام آن فعل می‌کند تا به هـدف متصوّر خـود نـایل گردد و لذا گفته‌اند علت واقعی فعل غایت است یعنی انگیزهٔ اصلی اقدام بـه فـعل. غـایت است یعنی نیل به غایت، غایت و علت غایی از لحاظ ذهنی مقدم بر همهٔ علل است و از لحاظ وجود خارجی متأخر بر همهٔ علل است، هـنگامی کـه عمل انجام شد به غایت نزدیک می‌شود و گـاه باشد که بر افعال و اعمال آثاری مترتب شود و فوایدی حاصل گردد که قبل از عـمل در ذهـن فاعل فعل مرتسم نبوده است و به ذهنش خطور هم نمی‌کرده است و مثلاً انسان خانه را با هدف این‌که در آن سکونت کند می‌سازد، پس از اتمام بنا قیمت بازاری آن چند برابر مـی‌شود، آن‌چـه قبلاً در تـصورش نـبوده است و یـا عـلاوه بـر استفاده سکونت، به عنوان محل کسب هم از آن می‌تواند استفاده کند و نتایجی از این قبیل که قبل از اقدام به ساختمان در فکرش نبوده است این

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۸۷.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۷۱.

نتایج حاصله را غایت کار نمی‌گویند و بلکه فایده و نفع و خیر گویند و بالجمله از دیدگاه ملاصدرا بررسی علل غایی نظام خلقت در حرکات و سیر خود لب حکمت و افضل مباحث آن است. ملاصدرا علت غایی را از اَهمّ علل می‌شمارد و گوید خلقت جهان عبث و باطل نیست کل نظام وجود به‌طور ارادی و غیرارادی به سوی خیرمطلق در تکاپو و جنبش‌اند برای مزید اطلاع ← عشق و شوق.

ملاصدرا گوید: معلول جلوهٔ علت است و بلکه عین علت است زیرا گفته‌ایم که علت در مرتبهٔ علیت واجد تمام مراتب معلولات است به اضافه امری زاید پس مفاض همان مفیض است و در عقل و تصور ذهن علت و معلول دو هویت مستقل نیستند. معلول بماهو معلول تعقل و تصور نمی‌شود مگر همراه با تعقّل و تصوّر علت چون بین آن دو علاقه تضایف است و معلول را حقیقتی مستقل نیست مگر مضاف به علت و مفهومی ندارد مگر این‌که اثری است از علت، و علت مفیض آن بود و اصل در تقرر و مبدأ اثر علت است و تمام موجودات جهان وجود بازگشت به اصل خود کنند و آن اصل واحد بالذات و منفرد است و او را مثلی و ضدی و شریکی نیست و بقیهٔ موجودات شؤون او است، اسمای او است، نعوت و افعال او است، او اصل است و مابقی اطوار و طورهای وجود، و اظلال فیض او، او موجود اصیل است و باقی جهات و حیثیات او است، همهٔ کثرات وهمیّه در جنب قهاریّت او مندک و مضمحل‌اند و هر آن‌چه نام هستی بر آن اطلاق می‌شود. به‌جز ذات او همه شؤونات و فیوضات ذات واحد قیّومی‌اند و نعوت و لمعات فیض او هستند، معالیل کلاً جهات اویند همهٔ علل و معلولات از او منشعب و به او باز گردند که فرمودند «انا لله و انا الیه راجعون» «کلما فی‌الکون وهم او خیال او معکوس فی‌المریا او ظلال.»

هرگاه باعث و برانگیزندهٔ بر فعل، آثار و نتایج مترتبهٔ بر فعل نباشد آن آثار و نتایج را منفعت نامند.

صدرا گوید غایت گاه نفس فاعل است مانند فاعل اول و گاه امری دیگری است در غیر فاعل و آن یا در قابل است مانند تمام حرکات که مبدأ صدور آن‌ها رؤیت یا طبیعت است.

و یا در غیر قابل است مانند کسی که کاری را انجام دهد برای رضایت شخصی که حصول رضایت شخص ثالث غایت باشد نه فاعل.

تمام حرکات و افعال را غایتی است نهایت غایت گاه «ما انتهی الیه الحرکة» است و یک وقت «مالاجله الحرکة» است و حتی عبث هم غایت قوت خیالیه است.

غایت گاه نفس فعل است گاه نفعی است که تابع فعل است.

و بنابراین قول به اتفاق و صدفه قول باطلی است و هیچ فعلی از افعال نیست مگر آن‌که تابع علل و متبوع آثار و نتایج خاص است، حتی طبیعت را غایاتی است و فعل نایم و ساهی را نیز غایات خاصی است حرکات افلاک و تغییرات و تحولات و استحالات عالم جسمانی و کون و فساد و خلع و لبس عالم طبیعی و موجودات همه و همه هدفی دارند که با سرعت و شتاب هرچه تمام‌تر به طرف هدف اصلی و مطلوب خود در حرکت‌اند.[1]

۱ـ اسفار، ج۳، سفر۱، ص ۱۱۸ و ج۲، سفر۱، صص ←

غایت حوادث و حرکات ایجاد ماهیات نوعیه است و آن‌ها را نیز غایتی است و بالجمله هر یک از حوادث و حرکات را غایت متعدد است.

علت غایی یا واقع است در تحت کون یا برتر از کون است. هرگاه واقع در حیطهٔ کون باشد یا موجود در قابل است. مانند وجود صورت خانه در گل و خشت و غیره برای بنا و یا موجود است در نفس فاعل مانند اسکان در آن و در هر صورت غایت سبب اول است در تمام آن‌ها برای سایر علل زیرا اگر غایت هر فعلی متصور فاعل نباشد فاعل فاعل نخواهد بود ولکن غایت در وجود خارجی معلول است برای سایر علل موقعی‌که واقع تحت‌الکون شود.

غایت به قیاس به فاعل که موجب کمال فاعل است خیر است پس اگر نسبت به فعل داده شود غایت است و اگر نسبت به فاعل داده شود خیر است و بالجمله به قیاس به فاعل خیر است.[1]

غایت غایات تمام موجودات عبارت از خیر اقصی است.

غایت یا عام است و یا خاص و غایت خاصه عبارت از امری است که حاصل نمی‌شود مگر از طرق واحدی و غایت عامه حاصل می‌شود از طروق متعدده.

و یا جزیی است و یا کلی، کلی مانند انتقام گرفتن از ظالم به طور مطلق بدون توجه به خصوصیات شخصی.

و غایات گاه اتفاقی است و آن موقعی است که نسبت داده شود به فاعل طبیعی.

و گاه قریب است مانند صحت برای دوا و گاه بعید است.

و گاه بسیط است مانند سیری برای اکل و گاه مرکب است مانند مطلوب از ترکیب چند امر.

و گاه بالقوه است و گاه بالفعل مانند بودن صورت بالقوه یا بالفعل و بالأخره غایة الغایات ذات حق تعالی است که فوق آن غایتی نیست چنان‌که صورةالصور و مبدأ المبادی و حقیقة الحقایق است.

ملاصدرا در باب غایت افعال اختیاری گوید:

گروهی از معطله فعل خداوند را خالی از حکمت و مصلحت دانسته‌اند در حالی که بیان کردیم که حتی برای افعال طبیعت هم غایاتی است و این‌که حتی فعل کسانی که خواب‌اند و یا سهوکننده‌اند باز هم مقرون به غایت و مصلحت است ملاصدرا به طور تفصیل ثابت کرده است که افعال خداوند کلاً و جزواً مقرون به حکمت و مصلحت است.[2]

ملاصدرا گوید: غایت متقدم بر فاعل است و هم متأخر و گوید هر آن‌چه را کمال منتظر می‌باشد و بر چیزی از چیزها در وجود متقدم است به حسب فاعلیت و مبدأیت، در کمال وجود و تمامیت آن از او متأخر است.[3]

از باب مثال اول نبات مغز و بذر است و آخر آن نیز بذر و مغز است و حیوان از آن حیث که حیوان است صاحب نموّ و تغذیه است اولش نطفه است که حاصل از غذاست و آخرش نیز نطفه است که حاصل از اواخر هضم غذاست.

← ۲۵۰ ـ ۲۵۲.

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۲۱، ۲۱۰، ۲۷۵.

۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۲۵۹ ـ ۲۶۰.

۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۸۰.

سازنده خانه برای سکونت نخست صورت خانه را در خیالش تصور می‌کند بر آن وضع و خصوصیتی که صلاحیت برای سکونت را داشته باشد اول در عالم خیال فرض می‌کند که در آن سکونت کرده است و خانه مسکونی را بدان وضع که می‌خواهد در خیالش مجسم می‌کند سپس برای تهیه خشت حرکت می‌کند و به‌تدریج وسایل لازم را فراهم و به ساختن بنای آن می‌پردازد تا تکمیل می‌شود و سپس در آن سکونت می‌کند پس اول فکر آخر آمد در عمل از این‌رو است که گفته‌اند علت غایی از لحاظ تفکر تقدم دارد و از لحاظ خارجی متأخر است.

تقدم الغاية على الفاعل و تأخّره عنه

كلّ ماله كمال منتظَر و قد تقدّم على شيء في‌الوجود بحسب الفاعليّة والمبدئيّة فهو متأخّر عنه في كمال‌الوجود والتماميّة و هذا مما أُقيسم عليه البرهان، و طابقه الكشف والوجدان، و يؤكّده الاستقصاء في الاستقراء، والاستيفاء في التتبع من أهل البصيرة والايقان.

فالنبات مثلاً أوله لبُّ و بذر، و آخره بذر و لبُّ، والحيوان ـ بما هو ذونموّ واغتذاء ـ أوله نطفة حاصلة عن غذاء، و آخره نطفة حاصلة من أواخر هضوم الغذاء ـ و بما هو ذوحسّ و تخيّل كلما يَحِسُّ به اويتخيّله اَولا يَعِلُ اليه اخيراً فانّ من أرادَ الا كل أحضرت في حسّيه بسبب وجود الجوع صورة المأكول، و في خياله صورة الشبع، فحاول أن يستكمل صورة المأكول التي في حسّه بالأكل، و صورةالشبع التي في خياله بإدخاله من حدّ التخيل إلى حدّ العين، فالشبعان تخيّلاً هوالذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيّلاً هوالعلّة الفاعليّة، والشبعان وجوداً هوالعلّة الغائيّة.

و كذلک الباني بيتاً للسكنى له يحضر في خياله أولاً صورة البناء على وضع يصلح لسكناه فيسكن فيه أولاً، ثمّ يتحرّک في ضرب اللبنات وصنع الالات و يأخذ في صنعه شيئاً فشيئاً الى أن يتم، فاذا تم و كمل يسكن فيه، فكان أول البغية آخر الدرک، و آخر البغية أول الدرک.

فهكذا الحال في كلّ ماله فاعل و غاية في الأمور الزمانيّة والمكانيّة.

غباوت ـ ← حكمت.[1]

غضب ـ غضب یکی از کیفیات نفسانی است که «يتبعها حركة الروح» که از توابع آن حرکت روح است به خارج بدن جهت دفع منافرات طبع و طلب انتقام.[2]

ملاصدرا گوید:[3]

غضب عبارت از جوشش خون است در قلب یا جوشش خون قلب است و انتشار در عروق و سیر به طرف بالای بدن و در نتیجه صورت و چشم قرمز می‌شود و عبارت از حالت نفسانی است که موجب اشتعال نار طبیعت و احراق مواد بدن و رطوبات آن می‌شود و همان کاری را انجام می‌دهد که آتش محسوس به هیزم انجام می‌دهد و در هنگام شدّت، آتش غضب به معدن فکر می‌رود و ظلمت آن بر نور عقل مستولی می‌گردد و نور عقل به‌دخان غضب خاموش می‌شود و چه بسا ظلمت‌های ناشی از فوران غضب به معادن حسّ برود و چشم انسان را تاریک کند تا آن‌جا که احیاناً چشمانش از دیدن بازایستد و همهٔ دنیا در نظرش سیاه نموده شود و گاه آن‌قدر شدید می‌شود که رطوبتی که

۱ـ اسفار، ج ۲، ص ۱۱۶ و ج ۱، ص ۴۳۸.

۲ـ همان، ج ۸، ص ۱۳۰.

۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۰۲.

حیات بدن به آن است خشک می‌شود و از بین می‌رود و شخص غضبناک فوت می‌کند و این است حال غضب ناشی از نفس.

و انسان غضبناک دائماً در انفعالات و کدورات و آلام است و غضب در خداوند عبارت از صفت قهاریت است و غلبه نور احدیّت که مجالی برای ظهور کثرات در برابر او نمی‌گذارد.

غم ← فرح.

غیب ـ غیب در برابر شهادت است. ملاصدرا گوید غیب آن چیزی است که غایب است مثلاً ملکوت برای ملائکه شهادت است و حضرت الهیه برای آن‌ها غیب است و آنان نتوانند به آن حضرت برسند برای انسان هم صورتی از عالم شهادت است و هم روحی از عالم غیب ملکوتی است و او را سیری است که به‌واسطهٔ آن مستعدّ قبول فیض نور الهی است و به‌واسطهٔ تربیت از عالم شهادت به عالم غیب که عالم ملکوت است تواند رفت و به سر متابعت از عالم ملکوت به عالم جبروت سیر می‌کند و بالأخره به سِرّ متابعت از انوار جمال و جلال حق بهره‌مند شوند.

فالغیب ماغاب، و ما شاهد فیه فهو شهادة؛ فالملکوت للملائکة شهادة، والحضرة الإلهیّة لهم غیب؛ و لیس لهم الترقّي إلی تلک الحضرة؛ و إنّ للإنسان صورة من عالَم الشهادة المحسوسة، و روحاً من عالَم الغیب الملکوتي، و سرّاً مستعداً لقبول فیض النور الإلهي بلاواسطة؛ فبالتربیة یترقّي من عالَم الشهادة إلی عالَم الغیب ـ و هو الملکوت ـ و بسرّ المتابعة و خصوصیّتها یترقّي من عالَم الملکوت إلی عالَم الجبروت والعظموت ـ و هو غیب الغیوب ـ فیشاهد بنورالله المستفاد من سرّ المتابعة أنوار الجمال والجلال، فیکون في خلافة الحقّ عالم الغیب والشهادة، کما إن الله عالِم الغیب والشهادة (فلا یظهر علی غیبه أحداً) أي الغیب المخصوص ـ و هو غیب الغیب ـ أحداً ـ یعني من الملائکة (الّا من ارتضی من رسولٍ) یعني من الإنسان.

فهذا هو السرّ المکنون المرکوز في استعداد الإنسان الذي کان الله یعلمه منه والملائکة لایعلمون کما قال: (انّي أعلم ما لا تعلمون).

و منها إنّ الملائکة لما نظروا إلی کثرة طاعتهم و استعداد عصمتهم و نظروا إلی نتائج الصفات النفسانیة استعظموا أنفسهم واستصغروا آدم و ذریّته، فقالوا: (أتجعل فیها) ـ أي: في الأرض ـ خلیفة معانه (یفسد فیها و یسفک الدِّماءَ و نحنُ نسبّح بحمدک و نقدس لک) فنحسن، مع هذه الصفات أحقٌّ بالخلافة منه کما قال بنو إسرائیل حین بعث‌الله لهم طالوت ملکاً (قالوا أنّی یکون له الملک علینا و نحن أحقُّ بالملک منه و لم یؤت سعة من‌المال) فأجابهم‌الله تعالی بأنّ استحقاق الملک إنمّا هو بالاصطفاء والبسطة في العلم والجسم و قال: (انّ الله اصطفاه علیکم وزاده بسطة في العلم والجسم والله یؤتي ملکهُ من یشاءُ).

غیب‌الهویت ـ موجودی که به هیچ وجه متعلق به غیر نباشد و متقید به قیدی نباشد عارفان هویت غیبیه و غیب‌الهویه و غیب مطلق و ذات احدیت نامند که ذات حق‌تعالی است به اعتبار لاتعیّن و تنزیه صرف.[1]

غیرمتناهي ـ مفهوم غیرمتناهی ولانهایت یعنی امور غیرمعدوده و غیرمحصوره و

۱ـ ایقاظ النائمین، ص ۵.

غیرمحدوده و به عبارت دیگر غیرمتناهی بودن وصف امور و موجوداتی است که آن‌ها را حد و نهایت نه در طرف مبدأ و نه در طرف منتهی نباشد و یا اموری که به عدّ و شمار و احصا درنیایند و از عوارض تسلسل نیز نامتناهی بودن است.

به‌طورکلی موجودات خارجی یا از کمیات متصله‌اند و یا از کمیات منفصله.

نامتناهی بودن در کمیات متصله یک وقت در موجودات قارالوجود لحاظ می‌شود مانند ابعاد و اجسام نامتناهی و براهین متعددی برای ابطال وجود نامتناهی بودن در ابعاد قارالوجود اقامه شده است.

و یک وقت در امتدادات غیرقارالوجود لحاظ می‌شود مانند زمان و حوادث پی در پی و برهانی بر بطلان این‌گونه نامتناهی به‌ویژه در طرف آینده اقامه نشده است.

و در کمیات منفصلهٔ غیرمتدرج الوجود مانند اعداد که نامتناهی مفروض در آن‌ها به معنی وجود عده‌ایی بی‌شمار موجودات مجتمع‌الوجود نامتناهی است نیز باطل است.

در مورد تسلسل هم که پی‌درپی در آمدن امور و سلسلهٔ علل و معلول است به‌طور بی‌نهایت دو صورت دارد یا در امور واقعی خارجی لحاظ و فرض می‌شود آن هم براهین متعددی بر بطلان آن اقامه شده است. و یا در امور اعتباری ذهنی است که برحسب اعتبار معتبر است که غیرمتناهی یقفی باشد و دلیلی بر بطلان آن اقامه نشده است.[1] ← برهان و تسلسل.

۱ـ اسفار، ج ۵، ص ۴۹ و ج ۹، ص ۳۷۹.

ف

فاعل ـ کلمهٔ فاعل یعنی کنندهٔ کار و انجام‌دهنده فعل که فعل او مقرون به اختیار و اراده‌اش باشد و از این جهت است که عنوان فاعلیت در موردی صادق است که ولو یک آن هم باشد متلبس به فاعلیت نباشد تا اراده دربارهٔ او صادق باشد و نظر به این معنی است که فلاسفه میان فاعل موجب و فاعل مختار فرق گذارده و فاعل موجب را مرادف با علت دانسته‌اند و گویند «الفاعل هوالذی یقتضی وجودالمعلول و یجعله واجب‌الحصول.»[1]

فاعل به اصطلاح طبیعی عبارت از امر است که تأثیر آن زمانی باشد و متدرج‌التأثیر باشد.[2]

فاعل در فلسفه مقابل قابل استعمال شده است و به معنای تأثیرکننده و اثرگذارنده است چنان‌که قابل به معنی قبول‌کننده اثر از فاعل است.

فاعلیت فاعل یا بطبع است و یا به قسر است و یا به تسخیر است یا به قصد است و یا به رضا است یا به عنایت است و یا به تجلی است و بالجمله اقسام فاعل شش است.

الف ـ فاعل به طبع که مبدأ صدور فعل باشد بدون شعور و اراده و فعل آن ملایم با طبعش باشد یا «هوالذی یفعل بطبعه‌الجسمانی حین هو مخلی و طبعه من غیر عائق.»

ب ـ فاعل به قسر که مبدأ صدور فعل باشد و فعل صادره از او بدون شعور و اراده باشد ولکن فعلش خلاف مقتضی طبع باشد یعنی خلاف مقتضی طبع اصلی آن باشد و یا «هوالذي یفعل بطبعه المقسورة علی خلاف ما یقتضیه حین ما هو غیر مخلی و نفسه به تحریک قاسر و تحویل محول.»[3]

ج ـ فاعل بالجبر که مبدأ صدور فعل باشد بدون اختیار بعد از آن‌که از شأن آن اختیار یا عدم اختیار آن فعل باشد این سه نوع فاعل در این معنی که در فعل خود بلااختیارند مشترک‌اند.

د ـ فاعل بالقصد و آن مبدأ صدور فعل است که مسبوق به ارادهٔ مسبوق به علم آن است که متعلق به غرض است در آن فعل و یا «و هو ان یتساوی نسبته الی الطرفین فیحتاج الی ضمیمة اخری کعلم جدید و...» و به‌قولی صدور فعل از او مسبوق به علم و اراده باشد و نسبت اصل قدرت و قوت او بدون انضمام دواعی و یا صوارف به فعل و ترک مساوی باشد.[4]

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۷۵ ـ ۲۲۰، ۲۵۵ و ج ۲، سفر ۱، صص ۲۲۳ ـ ۲۲۶.

۲ـ همان، ص ۷۵.

۳ـ همان، ج ۱، صص ۵۴، ۲۰۱

۴ـ همان، ج ۲، صص ۱۲۷، ۲۲۰.

هـ ـ فاعل بالعنایة که مبدأ صدور فعل باشد و فعل او تابع علم او به وجه خیر باشد برحسب نفس‌الامر و علم او به وجه خیر در فعل کافی برای صدور فعل باشد بدون نیاز به قصد زایدی بر علم و یا «هوالذی منشاء فاعلیته و علیته صدورالفعل عنه والداعی له علی‌الصدور مجرد علمه بنظام‌الفعل والجود.»

و ـ فاعل بالرضا که مبدأ صدور فعل باشد و علمش به ذاتش که عین ذاتش می‌باشد سبب وجود اشیاء باشد و نفس معلومیت اشیاء و نفس وجود آن‌ها از او باشد «بلا اختلاف و اضافة» و عالمیت او به اشیاء به‌عینه اضافت فاعلیت او باشد بر اشیاء بدون تفاوت و یا «هوالذی منشأ فاعلیته ذاته العالمة بذاته لاغیر و یکون علمه بمجعوله عین هویته مجعوله.»[1]

تعریف دیگری نیز برای فاعل بالتسخیر کرده و گوید عبارت از طبیعتی است که افعال او به استخدام قوای قاهره است «فیما ینشأ منها فی‌المادة السفلیه من‌الحرکات والاستحالات کالقوی الحیوانیة والنباتیة فیما یصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوی» صدرا گوید اقسام فواعل شش‌گانه در نفس انسان موجود است به قیاس به‌افاعیل مختلفهٔ آن، زیرا فاعلیت نفس به قیاس به تصورات و توهماتش بالرضا است و به قیاس آن‌چه حاصل می‌شود به مجرد تصور و توهم بالعنایة است چنان‌که در اثر توهم سقوط از دیوار یا بام ساقط می‌شود و به قیاس به آن‌چه حاصل می‌شود به واسطه بواعث خارجیه بالقصد است و به قیاس به فعل قبائح بالجبر است و فاعلیت آن برای حفظ مزاج وافادهٔ حرارت غریزی در بدن به طبع است و برای حرارت حمائیه و مرض و سمن مفرط و هزل بالقسر است.

فاعل زمان ـ فاعل زمان حرکت فلک‌الافلاک است و باید دانست که اقسامی دیگر برای فاعل ذکر کرده‌اند از این قرار:

الف ـ فاعل بالقوت مانند نار به قیاس به آن‌چه مشتعل نشده است و در شأن آن اشتعال باشد.

ب ـ فاعل بالذات که لذاته مبدأ فعل است در مقابل فاعل بالعرض.

ج ـ فاعل جزیی که علت شخیصه یا نوعیه یا جنسیه است برای معلول شخصی یا نوعی یا جنسی و فاعل کلی مخالف آن است.

د ـ فاعل خاص که موجب انفعال یک چیز باشد مانند نار که محرق یک امر باشد در مقابل فاعل عام.

هـ ـ فاعل قریب که مباشر فعل است یعنی میان آن و فعلش فاصله نباشد و مقابل فاعل بعید و متوسط.

و ـ فاعل ناقص که در فاعلیت خود محتاج به آلت و حرکاتی باشد تا مهیا برای صدور فعل شود در مقابل فاعل کامل.

ز ـ فاعل بسیط که احدی الذات باشد در مقابل فاعل مرکب مانند ذات حق.[2]

الفراسته ـ استدلال به خلق ظاهر بر خُلق باطن، خداوند به این امر تنبیه فرموده است در آیات «ان فی ذلک لأیات للمتوسین» و «تعرفهم بسیماهم» و بالجمله فراست اختلاس معارف است و آن دو قسم است: یک قسم آن برای انسان از خاطره‌ای بدون این‌که سبب آن معلوم

۱ـ مبدأ و معاد، ص ۹۸.

۲ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۹۲ ـ ۲۲۵.

باشد حاصل می‌شود که نوعی الهام باید دانست و نوعی دیگر از طریق استدلال به صورت و شکل‌های ظاهر بر اخلاق باطن است.[1] و در حدیث است اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور ربه» و بالجمله.

فراست عبارت از دریافتن اخلاق و حالات باطن است به راهنمایی اخلاق و حالات ظاهره و بالجمله اختلاس معارف است که گاه از طریقی که اسباب و موجبات آن معلوم نیست آشکار می‌شود که نوعی از الهام و وحی است و گاه از راه کسب و ممارست حاصل می‌شود که نوعی دیگر است و فراست حقیقی همان نوع اول است.

فرح و غم ـ فرح و غم نیز از کیفیات نفسانیه‌اند و فرح عبارت از کیفیت نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است به طرف برون و خارج بدن برای رسیدن به امر ملذ و غم عبارت از کیفیت نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است به درون از جهت ترس از امور موذی که مترتب بر آن است و هر دوی آن‌ها تابع انفعالات خاصهٔ روح‌اند.[2]

فزع ـ فزع از کیفیات نفسانی است که از توابع آن حرکت روح است به درون از جهت ترس از امور موذی واقعی یا خیالی.[3]

فسق ـ فسق یکی از رذایل اخلاقی است و اصل فسق خروج است «فسقت الرُّطبة من قشرها» این خرما از پوست خارج شد، گویا فاسق از اطاعت خداوند خارج شده است، فاسق به نزد خوارج کافر است و به نزد معتزلیان نه مؤمن است و نه کافر زیرا ایمان به نزد آن‌ها عبارت از مجموع تصدیق و اقرار و عمل است و کفر عبارت از تکذیب حق و انکار کردن آن می‌باشد بنابراین معتزلیان فسق را قسم سومی دانسته‌اند که بین مؤمن و کافر است زیرا با هر یک در پاره‌ای از احکام مشترک است هر کدام از آن‌ها استناد به آیاتی کرده‌اند صاحب کشاف فاسقین را از حد ایمان خارج دانسته است به استناد قرآن مجید لکن در این‌که فاسق خارج از امر و اطاعت خداوند است همه متفق‌اند و البته فسق را هم جایی است.

قوله جلّ اسمه: «و ما یضلُّ به إلّا الفاسقین»

الفسق أصله الخروج من قولهم «فسقت الرطبة من قشرتها» أي: خرجت، فكأن الفاسق هوالخارج عن الطاعة، و تسمى الفأرة «فويسقة» لخروجها لأجل المضرّة.

و عندالخوارج إنّه كافر، و عندالمعتزلة إنّه لا مؤمن ولا كافر، لأن الايمان عندهم عبارة عن مجموع التصديق و الإقرار والعمل، والكفر تكذيب الحقّ وجحوده، فجعلوه قسماً ثالثاً نازلاً بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته كلّاً منها في بعض الأحكام.

واحتجّ المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الايمان) [۱۱/۴۹] و قال: (حبَّب إِلَيْكُمْ الايمانَ وَزَيَّنَهُ في قلوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفرَ والفسوقَ والعصيان) [۷/۴۹] و صاحب الكشاف لا عتزاله فسّر الفاسقين بالخارجين عن حدّ الايمان معتضداً بقوله: (إنَّ المنافقين هم الفاسقون) [۶۷/۹] و تبعه البيضاوي جرياً على عادته في الاتّباع. و هذه المسئلة طويلة مذكورة في الكلام.

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۱.

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۴۸.

۳ـ همان، ج ۴، ص ۱۵۰.

و مرتکب الکبیرة فاسقٌ خارج عن أمرالله بالاتفاق، وله درجات:

الأول: الذي لا یمیّز بین الحقّ والباطل، والجمیل والقبیح، ساذجاً عن العقائد الردیئة، غیر مستمرّالشهوة؛ و هو سریع القبول للعلاج قریب المبادرة إلی التوبة.

الثاني: أن یکون قد عرف ذلک، لکنّه یتعاطاها انقیاداً لشهوته، و إعراضاً عن صواب رأیه لاستیلاء الداعیة الشهویّة علیه، بل زیّن له سوء عمله، لکن علم تقصیره....

فصل ـ ممیز جوهری اشیاء را فصل گویند که مقوم اجناس است و علت وجود اجناس می‌باشد مثلاً ناطق فصل انسان است که او را از سایر امور مشترکهٔ جنسی که حیوانیت باشد ممتاز و جدا می‌کند ومراد فصل منطقی نیست بلکه فصل اشتقاقی است که مبدأ فصل منطقی است.

توضیح آنکه آن‌چه را در علم میزان فصل می‌گویند فصول منطقی هستند که از مبادی خاصی گرفته شده‌اند که در حقیقت آن‌ها فصول‌اند مثلاً مفهوم ناطق که فصل انسان است مبدئی دارد که مأخوذ از آن است و آن مبدأ نفس ناطقه است و همین‌طور حساس مأخوذ و مشتق از نفس حاسه است در حیوان که آن‌ها را فصول اشتقاقیه گویند و آن‌ها به‌عینه همان صور نوعیه‌اند پس فصول حقیقی صور نوعیه‌اند و همان صور نوعیه‌اند که حافظ وحدت نوعیه‌اند و فصل اخیر اشیاءاند که ثابت بوده و مانند اصل و عموداند در اشیاء و همین فصول اخیرند که حافظ «هذیت» اشیاء بود و واجد جمیع مراتب وجود آن‌هایند و بالأخره به قول صدرا وجود در تمام اشیا فصل‌الفصول و فصل اخیر آن‌ها است و یا صور طبیعیه اصول حافظه و فصول آن‌ها است.

پس ناطق و حساس و تحرک در حقیقت فصول محموله‌اند نه فصول حقیقیه.[1]

و بالأخره حقایق فصول بسیطه عبارت از وجودات خاصهٔ ماهیات است.[2]

ملاصدرا گوید آن‌چه را اهل معقول به عنوان فصول اجناس ذکر کرده‌اند درواقع فصول نیست و بلکه از لوازم فصول است بنابراین «حسّاس، متحرک» به‌حسب مفهوم هیچ‌کدام فصل حیوان نیستند و بلکه فصل حقیقی آن «ذانفس درّاکه» است و دراکیت و متحرکیت نیز عین هویت نفس حیوانی نیست و بلکه از جمله لوازم آن است. لکن انسان‌ها از جهت عدم اطلاع از فصول حقیقی اشیاء و یا از آن روی که نامی به‌درستی برای آن‌ها وضع نشده است از ذکر فصول حقیقی به لوازم و علایم فصول منحرف شده‌اند و بنابراین مراد از حساس خود این مفهوم فصل نیست زیرا این مفهوم یک امر عرضی و اعتباری است و بلکه فصل حقیقی چیزی است که مبدأ این امور است.[3]

آیا تقوم جنس به فصل برحسب خارج است یا ذهن.

ملاصدرا گوید تقوم جنس به فصل برحسب تحلیل عقل است و نه در خارج زیرا درخارج جنس و فصل متحدند و دو امری که در ظرفی متحد باشند در همان ظرف روا نیست که یکی از آن دو مقوم آن دگر باشد. و همین‌طور است علیت فصل برای جنس یک امری است در عقل

۱ـ رساله عرشیه، ص ۳۴.

۲ـ اسفار، ج ۱، صص ۵۰، ۴۴۱.

۳ـ همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۵.

وی گوید.[1]

از فصل اشتقاقی حقیقی تعبیر به فصل منطقی می‌شود مانند نامی که فصل نبات و حساس فصل حیوان و ناطق فصل انسان است که اول عنوان نفس نباتی است و دوم عنوان نفس حیوانی و سوم عنوان نفس ناطقه است و این نفس‌های سه‌گانه فصول اشتقاقی دارند.

فصل و وصل ـ ← برهان فصل و وصل.[2]

فطنت ـ فطنت یعنی زیرکی و فطن یعنی باهوش و ذکا و عبارت از تنبیه به چیزی است که شناسایی آن مقصود و منظور باشد و اغلب در احجیه و لغز به کار برده می‌شود.[3]

فضیلت علم ـ ملاصدرا در باب فضیلت علم به استناد آیات و روایات شرح مفصّلی داده‌اند و بیش از ده آیه در این مورد ذکر کرده و تفسیر کرده‌اند.

فی الدلالة علی فضیلة العلم من الکتاب والحدیث والاثار

و اما شواهد القرانیه فمن وجوه:

احدها قوله: شهد الله انه لا اله الاهو والملائکة و اولوا العلم، فانظر کیف بدأ بنفسه، و ثنی بالملائکة، و ثلث باهل العلم، و ناهیک بهذا شرفا و فضلا و جلالة و نبلا.

و ثانیها ان الله تعالی سمی العلم بالحکمة، ثم انه عظم امر الحکمة و ذکرها فی کثیر من المواضع علی سبیل الامتنان والاهتمام والاستعظام، فقد قال فی البقرة، و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا، و ما انزل علیکم من الکتاب والحکمة، و قال فی النساء: و انزل الله علیک الکتاب والحکمة، فقد اتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمة، و قال فی الانعام: اولئک الذین اتیناهم الکتاب والحکم، و قال فی لقمان: و لقد اتینا لقمن الحکمة، و فی النحل: ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة، والمفسرون و ان ذکروا فی معنی الحکمة وجوها مختلفة حسب وجوه المناسبة، کالموعظة والفهم والنبوة والقران، الا ان مرجع جمیعها الی العلم، کما هو مکشوف عند اهل البصیرة.

و ثالثها قوله تعالی: هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون، و قد فرق الله تعالی بین سبعة نفر فی کتابه الکریم، فقد فرق بین الخبیث والطیب، فقال: قل لایستوی الخبیث والطیب، و بین الاعمی و البصیر، قل هل یستوی الاعمی والبصیر، و بین النور والظلمة، هل تستوی الظلمات والنور، و بین الجنة والنار، و بین الظل والحرور.[4]

و اذا تأملت هذه الوجوه تاملا لطیفا، وجدت کل ذلک مأخوذا من الفرق بین العالم والجاهل، و بین العلم والجهل.

و رابعها قوله تعالی: واطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، والمراد من اولی الامر، هم الراسخون فی العلم علی اصح اقوال المفسرین المشهورین، لا الملوک والامراء ذوی الشوکة، و عند مفسری اصحابنا الامامیة رضوان الله علیهم، المراد بهم اهل بیت النبوة والطهارة سلام‌الله علیهم اجمعین، ثم انظر الی هذه المرتبة فانه سبحانه ذکر العالم الراسخ فی المرتبة الثالثة فی قوله: شهد الله انه لااله الا هو والملائکة و اولوا العلم، ثم انه تعالی زاد فی الاکرام فجعلهم

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۰۲.
۲ـ همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۳۸.
۳ـ همان، ج ۳، ص ۵۱۶.
۴ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۱۸ ـ ۱۱۹.

فی‌المرتبة الثانیة فی الایتین، و ما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی‌العل، و قال: قل کفی بالله شهیداً بینی و بینکم و من عنده علم الکتاب.

و خامسها قوله: یرفع‌الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات، قال ابن‌عباس: للعلماء درجات فوق المؤمنین بسبعمأة درجة ما بین الدرجتین مسیرة خمس مأة عام، قال بعضهم: ان‌الله تعالی ذکر الدرجات لاربعة اصناف، اولها للمؤمنین من اهل بدر، قوله: انما المؤمنین الذین اذا ذکرالله وجلت قلوبهم، الی قوله لهم درجات عند ربهم، والثانیة للمجاهدین، قوله: فضل‌الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجة، والثالثة لمن عمل الصالحات، و من یأته مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی، والرابعه للعلماء، والذین اوتوا العلم درجات، فالله تعالی قد فضل اهل بدر علی غیرهم من‌المؤمنین بدرجات، و فضل المجاهدین علی‌القاعدین بدرجات، و فضل الصالحین علی هؤلاء بدرجات، ثم فضل العلماء علی جمیع الاصناف بدرجات، فوجب کون العلماء افضل الناس.

و سادسها قوله: انما یخشی الله من عباده العلماء، فوصفهم بما وصف به الملائکة المقربین من قوله: و هم من خشیته مشفقون، و فی هذه الایة وجوه من الدلالات علی فضل اهل العلم.

الاول الدلالة علی کونهم من اهل الجنة، لقوله: جزاؤهم عند ربهم جناب عدن تجری من تحتها الانهار الی قوله: ذلک لمن خشی ربه، و لقوله تعالی: و لمن خاف مقام ربه جنتان، والدلیل علی ان العالم انما...

فلسفه ـ در لغت یعنی دانش، در اصطلاح نام فن خاصی است که بنای آن بر تفکر و استدلال عقلی است، ریشه یونانی دارد، در تمدن اسلامی اطلاق حکمت به آن شده است.

تعریف قدیمی آن عبارت است از: علم به احوال اعیان موجودات است بدان سان که در نفس‌الامر هست به اندازهٔ توانایی انسان. به نظر می‌رسد که ملاصدرا از این تعریف عدول کرده است وی در تعریف فلسفه گوید: عبارت از استکمال نفس انسانی است بواسطهٔ شناخت حقایق موجودات بدان صورت که واقعیت دارد و حکم به وجود آن‌ها از راه تحقیق برهانی و نه از راه گمان به اندازهٔ وسع انسان و برحسب طاعت بشری که هدف آن تشبه به باری‌تعالی است و در حقیقت این تعریف، تعریف به ثمرهٔ فلسفه می‌باشد، نظر ملاصدرا بیان این امر است که فلسفه حقیقی عبارت از آن علمی است که ثمرهٔ آن کمال انسان باشد در جهت علم و عمل و لذا در توجیه تعریف فوق گوید: انسان مرکب از دو مادهٔ اصلی است یکی صورت معنوی که از عالم امر است و دیگر مادهٔ حسّی که از عالم خلق است، و نفس را نیز دو جهت است یکی جهت تعلق آن به ماده و دیگر جهت تجرّد آن و لذا حکمت حق برحسب آباد کردن و اصلاح هر دو نشأه ایجاب می‌کند که به‌واسطهٔ دو فن نظری و عملی حکمت هر دو قوّه اصلاح شده کمال یابند یعنی قوه نظری و قوهٔ عملی.[1]

و بالجمله به نظر می‌رسد که ملاصدرا از تعریف قدیمی فلسفه (علم به احوال اعیان موجودات بدان ترتیب که در نفس‌الامر هست به قدر طاقت و قدرت انسان) عدول کرده است.

۱ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۰ـ۲۲.

وی دو تعریف قریب المعنی برای فلسفه کرده است به شرح زیر:

۱ـ فلسفه عبارت از استکمال نفس انسانی است به‌واسطه معرفت حقایق موجودات در حد وسع انسان و حکم به وجود موجودات از روی تحقیق و به استناد برهان و نه از روی ظن و تقلید.

۲ـ فلسفه عبارت از شناخت ترتیب و نظام عقلی جهان وجود است در حد قدرت انسان.[1]

فلسفهٔ اولی ـ یکی از اقسام فلسفهٔ نظری را فلسفهٔ اولی یا علم کلی و امور عامه و فلسفهٔ ماورای طبیعت و نیز ماقبل طبیعت و الهیات به معنی اعم نامند. موضوع فلسفهٔ اولی موجود بماهو موجود است و مسائل آن بحث در عوارض موجود بماهو موجود است، منظور از موجود بماهو موجود، عدم اختصاص آن به امری از امور است یعنی موجود بدون لحاظ این‌که این موجود نبات باشد، معدن باشد، حیوان باشد، کم باشد، کیف باشد، زیرا بحث از موجود از لحاظ ذوکم بودن ریاضیات، از لحاظ نبات، گیاه‌شناسی و از لحاظ معدن‌بودن، معدن‌شناسی و... می‌باشد و موضوع علم کلی هیچ‌یک از این‌ها نیست، در علم الهی بحث در موجود من حیث هو موجود و اقسام اولیه آن می‌شود یعنی عوارض اولیه موجود بدون این‌که مقید به ریاضیات یا طبیعیات و یا غیر آن باشد.

فلسفهٔ الهی و فلسفهٔ اعلی را فلسفهٔ اولی نامند.

فلسفه عامیه ـ مراد از فلسفهٔ عامیه و فلسفهٔ مشهوره همان فلسفهٔ معموله است.

صدرا فلسفهٔ مشهوره و عامیه را در مقابل فلسفهٔ خاصیه متعالیهٔ خود قرار داده است چنان‌که در بعضی از موارد و مسائل گوید مطلب در فلسفهٔ مشهوره و یا عامیه چنین توضیح داده شده است و در فلسفهٔ ما از این قرار است.[2] ← حکمت متعالیه.

فلک ـ فلک جسمی است کروی‌الشکل که قابل خرق و التیام نیست و محاط به دو سطح متوازی است و مرکز آن دو سطح یکی است.

افلاک را طبایع دیگری است که غیر از طبایع عناصر اربعه می‌باشد و صدرا گوید طبیعت فلک و نفس حیوانی او یکی است. ← افلاک و اول ماخلق و عقول و نفوس.[3]

فهم ـ فهم عبارت از تصور شیئی است از راه کلام و لفظی که متکلم بر مخاطب خود القا کند و افهام عبارت از ایصال معنی است به‌واسطهٔ کلام و لفظ به مخاطب (به فهم سامع).[4]

فیض ـ فیض در لغت به معنی ریزش و اعطا کردن و باران آمده است و در اصطلاح عبارت از القای امری است در قلب به‌طریق الهام بدون تحمل زحمت کسب و اکتساب و به‌معنی فعل فاعلی که فعلش دائم بوده و برای غرض و عوض نباشد نیز آمده است که به‌وجهی مرادف با جود است.

و فیض اقدس که به نام قضای ازلی هم خوانده می‌شود عبارت از ثبوت اشیاء است در علم حق به نظام‌الیق و افضل «من حیث کونها تابعة لاسماء الحق و صفاته» که عین ذات او است و وجود آن ماهیات در خارج به افاضهٔ

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱.
۲ـ همان، ص ۳۵۶.
۳ـ همان، ج ۲، صص ۳۱، ۸۶.
۴ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۱۲.

وجود بر آن‌ها است برحسب اوقات و استعدادات مخصوصه از حق تعالی که فیض مقدس است.

بنابراین فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است زیرا به‌واسطه فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلیهٔ آن‌ها در عالم علم تحصل می‌یابند و به‌واسطهٔ فیض مقدس اعیان و لوازم آن‌ها در عین تحقق می‌یابند از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی هم شده است و «هو بعینه القدر الخارجی اذا التقدیر تابع لعلم‌الله و کلاهما فی‌الوجود غیر منفک عن ذاته.»[۱]

و مراد از فیض اول عقل اول است.[۲]

۱ـ اسفار، ج ۲، ص ۳۵۴ و ج ۸، ص ۲۰۳.
۲ـ مشاعر، ص ۹۷.

ق

قابل ـ قابل یعنی قبول‌کننده چنان‌که فاعل به معنی کننده کار است و کسی که فعلی را انجام می‌دهد فاعل گویند و قابل به معنی پذیرنده فعل است و فرق آن با فاعل آن‌که قابل بماهو قابل مقتضی مقبول خود نیست و فاعل بماهو فاعل مقتضی مفعول خود هست، قابل عبارت از تهیؤ و استعداد و استحقاق وجود مقبول است و نسبت فاعل به مفعول خود به وجوب است ولکن نسبت قابل به مقبول خود بالامکان است زیرا که فاعل تام موجب فعل است و قابل موجب و مستلزم قبول نیست گرچه درست است که قابل و مقبول ذهناً و از لحاظ مفهومی متضایقان‌اند.[1]

یکی از مباحث مورد توجه ملاصدرا این است که آیا جایز است که یک امر بسیط هم قابل باشد و هم فاعل، هم مؤثر باشد و هم متأثر، وی گوید: اگر قبول به معنی انفعال و تأثر باشد یک چیز نتواند متأثر از نفس خود باشد یعنی هم مؤثر باشد و هم متأثر و اگر قبول و مقبول صفت کمالی قابل باشد یک چیز نتواند مستکمل به خود باشد. ملاصدرا بر آن است که کسانی که گویند یک چیز به‌دو اعتبار می‌تواند قابل و فاعل باشد به‌طور مطلق درست نیست. و هیچ شیء مستکمل به خود نیست.

به نظر می‌رسد که منظور از طرح این مبحث اثبات مبدأ المبادی باشد.

قادر ـ ← قدرت.[2]

قادسات ـ مراد عقول مفارقه‌اند که مقدس و منزه از ماده و شوائب مادی‌اند.[3]

قاعدهٔ امکان اشرف ـ در ضمن بعضی از مسائل به‌طور خلاصه و اشاره گفته شد که فلاسفه به استناد قاعدهٔ امکان اشرف مسائل بسیاری را حل کرده و وجود بسیاری از وسایط را ثابت کرده‌اند. مفاد قاعده آن‌که، هر گاه موجود ممکن تحصّل و وجود یافته باشد بالالتزام بایستی موجود ممکن اشرفی هم قبل از آن موجود شده باشد که علت آن باشد بنابراین قبل از اجسام و جسمانیات مجرداتی مانند عقول و نفوس موجود شده‌اند و مبنای این قاعده اصل امتناع صدور کثرت از واحد است و بالجمله مفاد این قاعده این است که ممکن اشرف باید اقدام باشد در مراتب وجود از ممکن اخس و این‌که هرگاه ممکن اخس موجود باشد ناچار

۱ـ مبدأ و معاد، ص ۴۸ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۷۵، ۱۷۶.

۲ـ اسفار، ج ۳، صص ۸ ـ ۱۰.

۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۶۲.

باید قبل از آن ممکن اشرفی هم موجود شده باشد و بالحس والوجدان ممکنات اخس موجودند پس موجودات اشرف که عقول و مجردات دیگر باشند موجودند.

صدرا این قاعده را عکساً نیز صادق دانسته و گوید هرگاه ممکن اشرف موجود باشد ممکن اخس هم باید موجود شود و همان‌طور که از موجودات اخس پی به وجود موجودات اشرف می‌بریم که عقول مجرد و نفوس مدبره و صور مثالیه باشد از راه عکس قضیه ثابت می‌شود که موجودات اخسی بعد از مجردات هست و بعد از آن‌که ثابت شد که برای موجودات طبیعی و بسایط عنصریه عقل مدبر و صورت مثالی است در عالم مفارقات، ثابت خواهد شد که برای آن‌ها نفس نباتی و حیوانات نفسانی و قوت خیالی موجود در عالم برزخ نیز هست و بالجمله موجودات اخس بلاواسطه نمی‌توانند از ذات شریف الهی صادر شوند به حکم آن‌که «الواحد لا یصدر عنه الاالواحد» و بالحس والجدان می‌دانیم که موجودات ممکنهٔ اخس موجود اند پس وسایطی بوده‌اند که واسطهٔ در وجود ممکنات اخس شده‌اند و آن وسایط نمی‌توانند که از موجودات اخس باشند زیرا همان محظور قاعده امتناع صدور کثرت از واحد جریان می‌یابد پس وسایط باید از لحاظ وجودی اشرف باشند و آن‌ها عقول مجرده و نفوس طولیه و مدبره و بالأخره مثل نوریه و صور مقداریه‌اند تا آن‌که نوبت به اخس الممکنات رسیده است.

صدرا قضیه را عکساً صادق داند و گوید از راه عکس قضیه ما نیز وجود بسیاری از موجودات را ثابت می‌کنیم و گوییم وجود موجودات اخس ما را راهنمایی می‌کند به این‌که موجودات اشرفی که نمونه و اصول حافظهٔ آن‌ها باشد در عوالم دیگر موجودند.[۱]

قاعدهٔ فرعیه ـ مفاد قاعدهٔ فرعیه این است که ثبوت چیزی برای چیزی دیگر مستلزم ثبوت مثبت له می‌باشد زیرا مادام که مثبت له موجود نباشد چگونه می‌توان چیزی را به آن نسبت داد نهایت مثبت‌له یک وقت موجود در خارج است یک وقت موجود در ذهن است در هر حال اگر اتصاف در خارج باشد مثبت‌له باید در خارج باشد و اگر در ذهن باید در ذهن باشد.

بعضی قاعدهٔ فرعیه را طوری دیگر بیان کرده و گویند «ثبوت شیء لشیء متفرع علی وجودالمثبت له» نه آن‌که مستلزم لثبوت‌المثبت له.

صدرا گوید «ثبوت شیء لشیء متفرع علی ثبوت‌المثبت له فی ظرف الاتصاف» و بعضی گویند ثبوت شئ‌لشئی متفرع علی ثبوت ذالک الشیء فی نفسه.»[۲]

قبول ـ قبول بر دو نوع است یکی قبول به معنای انفعال تجددی و دیگر قبول به معنی مطلق اتصاف. ← قابل و برهان فصل و وصل.[۳]

قدر ـ قدر در لغت به معنای اندازه تدبیر، حکم، قسمت، اقتدار، مقدار، مماثلت، طاقت، قوت، حرمت وقار و بی‌نیازی آمده است.

و در اصطلاح فلسفی عبارت از تعلق ارادهٔ ذاتی احدیت به اشیای خاص است و به عبارت دیگر هر حالی از احوال اعیان و موجودات به

۱ـ اسفار، ج ۲، صص ۵۸، ۳۰۷ و ج ۴، ص ۸۱ و ج ۲، سفر ۳، صص ۲۴۴ ـ ۲۴۶.

۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۱۵.

۳ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۴۹.

زمان و سبب معین عبارت از قدر آن‌ها است چنان‌که گویند «والقدر عبارة عن ثبوت صور جمیع الموجودات فی‌العالم النفسی علی‌الوجه الجزیی مطابقة لما فی موادها الخارجیة الشخصیة» که مستند به اسباب و علل واجبهٔ به آن‌ها و لازمه معینهٔ آن‌ها است و محل قضا لوح و قلم است و بالجمله قدر عبارت از صور جمیع موجودات است در عالم نفسی بر وجه جزیی مطابق با مواد خارجیه.[1]

ملاصدرا در اسرارالآیات گوید:[2]

قدر بر دو قسم است: قدر علمی و قدر خارجی، قدر علمی عبارت است از وجود آن اشیایی که در عالم اندازه و جهان مقدار آمده است و به صورت جزیی در قوهٔ ادراک و نفس مصور و نقش گردیده و قدر خارجی عبارت است از وجود آن صورت‌ها در مواد خارجی خود به صورت تفصیل و گسترده یکی بعد از دیگری در گرو وقت و زمان مخصوص به خود است که به مواد و استعدادات آن بستگی دارد. مراد از قدر علمی صور علمی و اموری است که باید تقرر یابد در نفوس فلکیه و منظور از خارجی ظهور آن‌ها است برحسب اقتضای زمان و مکان واستعدادات، در تفسیر بزرگ[3] گوید قدر عبارت از حصول تمام موجودات در عالم نفس بر وجه جزیی است مطابق با آن‌چه در مواد خارجی تقرر می‌یابد. عالم قدر از نظر او عالم مثال است که خیال عالم است که از عالم مثال به عالم شهادت آید.

قدرت ـ صدرا گوید قدرت در ما عبارت از حالت نفسانی است که مصحح فعل و عدم آن می‌باشد و به عبارت دیگر قدرت در حیوان حالت نفسانی است که به‌واسطهٔ آن درست است که صادر شود از او فعل هرگاه بخواهد و صادر نشود از او هرگاه نخواهد و ضد آن عجز است و هر یک از آن دو یعنی قدرت و عجز به قیاس به بعضی از اشیاء متفاوت‌اند زیرا معنی قادر این نیست که به‌طور مطلق «یصح منه صدور کل ما یشاء» والا فقط بر ذات حق درست می‌بود و چه بسا قادری که درست نباشد از او مگر صدور بعضی از افعال[4] و گوید «القدرة صفة مؤثرة علی وفق العلم والاراده» و قدرت در ما عین قوت است و در واجب عین فعل است زیرا که در واجب جهت امکانیهٔ نیست و قدرت او مندرج در تحت هیچ‌یک از مقولات نیست بلکه «کون ذاته بحیث یصدر عنه‌الموجودات» می‌باشد از جهت علم او به نظام خیر.[5]

و بالجمله ـ قدرت یعنی توانایی بر انجام کار و ترک آن و این معنی از مفهوم قدرت دانسته می‌شود. پاره‌ای گفته‌اند قدرت باید مقارن با فعل باشد یعنی اگر مقارن بافعل نباشد قدرت نیست. چون قدرت توانایی انجام فعل است و اگر فعلی نباشد معنی پیدا نمی‌کند وانگهی قدرت اگر تمام شرایط آن فراهم شود یعنی شرایط و اجزای مؤثریت آن، قهراً فعل را انجام می‌دهد و یکی از شرایط مؤثریت وجود فعل است و اگر فعل نباشد قدرت و عدم قدرت معلوم نمی‌شود. و به‌هرحال اگر فعلی نباشد قدرت و یا قوت بر فعل نخواهد بود، ملاصدرا گوید به‌هرحال آن کیفیت نفسانی که قدرت نامند هم قبل و هم بعد

۱ـ مبدأ و معاد، ص ۹۲.
۲ـ اسرار الآیات، ص ۹۶.
۳ـ تفسیر بزرگ، ج ۲، ص ۲۵۴.
۴ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۰۷ـ ۳۲۰.
۵ـ همان، ج ۳، سفر ۱، صص ۸ـ ۱۳.

از فعل وجود دارد ولکن آن کیفیت قوت کامل نیست و یکی از اجزای قدرت است.

ملاصدرا می‌گوید صاحب این قول فراموش کرده است که قوت‌گاه مقابل فعل است که امکان از لوازم آن می‌باشد و گاه منظور از قوت، قوت ایجابی است برای فاعل تام‌الفاعلیه و فراموش کرده است این قوت را لازمی است که آن امکان است و باز نمی‌داند که این امکان استعداد محض است و با فعلیت جمع نمی‌شود و حال این امکان مانند امکانات ذاتی نیست.

متکلمان گفته‌اند قدرت درصورتی درست است که دو جهت فعل و ترک آن در پاره‌ای از آن صادق باشد و بنابراین فاعل دائم‌الفعل را قادر نمی‌نامند.

ملاصدرا گوید چون ما قادر را تفسیر کرده‌ایم به کسی که با شعور از او فعل صادر شود، پس هر کس از روی مشیت کاری را انجام بدهد چه فعل او دائم باشد یا نه، قادر مختار است...

وی گوید نهایت قادر بر اقسامی است:

۱ـ فاعل بالقصد که نسبت آن به دو طرف فعل و ترک آن متساوی باشد که در انجام فعل نیاز به امری دیگر دارد مانند علم جدید یا وجود قابل و یا غیر آن، مانند وجود داعی یا زوال مانع.

۲ـ فاعل بالعنایة که منشأ فاعلیت آن و علت صدور فعل، از او و داعی صدور فعل، مجرد علم او باشد به نظام فعل وجود و نه غیر آن از امور زایده بر علم.

مانند افعال واجب تعالی.

۳ـ فاعل بالرضا که منشأ فاعلیت آن ذات عالمهٔ آن باشد نه غیر آن و علم او به مجعولش عبارت از عین هویت مجعولش باشد. مانند ذات واجب به نزد اشراقیان که نوریت ذاتی او سبب ظهور موجودات است در اعیان و مجعولات بالذات او انوار قاهره و مدیرهٔ عقلیه و نفسیه و به‌واسطهٔ آن‌ها انوار عرضیه به ترتیب تا منتهی شود به غواسق در هر سه نوع فاعل یاد شده فاعلیت آن‌ها بالاختیار است. و سه قسم دیگر فاعل بالجبرند مانند:

۴ـ فاعل بالطبع که به طبع جسمانی خود منشأ صدور فعل است به‌شرط عدم مانع.

۵ـ فاعل بالقسر که باطبع مقسورهٔ خود فعل انجام می‌دهد.

طبع مقسوره‌ای که برخلاف مقتضای طبع اولیه او است یعنی اگر تحریک قاسری نباشد طبع اولیه او چیز دیگری است.

۶ـ فاعل بالتسخیر و آن طبیعتی است که به استخدام قوهٔ قاهره فعل انجام می‌دهد. مانند قوای جذب، دفع و غیره که صدور این افاعیل نه بر حسب طبع تنها است و نه بالقسری است که مخالف طبع است بلکه بر مبنای موافقت مبادی آن‌ها است که مقتضی آن‌ها است.

در شواهد الربوبیه دربارهٔ قدرت خداوند گوید:

اشـراق چهارم: در بیان قدرت و علم واجب‌الوجود به ذات خویش

قدرت واجب‌الوجود عبارت است از صدور و فیضان اشیاء (مانند عقول و نفوس و اجرام و اجسام) از ناحیهٔ ذات به صرف مشیت و اراده‌ای که عین ذات او است نه زاید بر ذات او؛ و علم واجب‌الوجود به ذات خود که عین همین عنایت ازلیه است، عبارت است از انکشاف ذات او برای ذات او (که لازمهٔ شدت وجود و کمال و تمامیت ذات او است) به وجهی که کلیهٔ خیرات و

فضایل از نفس ذات او بر ذات او و به نفس ذات او فایض گردد (بدین معنی که ذات او که مبدأ و منشأ حقیقی کلیهٔ خیرات و کمالات و فضایل وجود است، بدان‌گونه که هست بر ذات او مکشوف و معلوم باشد).[1]

از مجموع آن‌چه گفته شد برمی‌آید که دو تعریف اصلی برای قدرت شده است:

۱ـ صحت فعل و ترک آن و بودن فاعل در حالی که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد. تفسیر اول آن متکلمان و تفسیر دوم از فلاسفهٔ متأخر است.[2]

اساس بحث این است که عالم چگونه می‌تواند حادث و مسبوق به عدم باشد درحالی که ذات خداوند علت تامهٔ است و تخلف معلول از علت تامه جایز نیست پس چگونه گفته می‌شود که عالم معدوم بوده و موجود و حادث شده است. متکلمان و فلاسفه مبحث قدرت و اراده و اختیار را عنوان کرده‌اند که خداوند در عین حال که علت تامه است صاحب اراده و مشیت و اختیار است و مطابق مصلحت و مشیّت خلق می‌کند و جهان مسبوق به اراده و معطوف به اختیار حق است پس ذات حق فاعل موجب نیست که فاعل مختار است. ایراد دیگر این است که قدرت و اراده و اختیار هر سه عین ذات حق‌اند و اراده و قدرت هم به‌مانند ذات قدیم‌اند و بنابراین چه مرجحّی ایجاب کرده است که جهان در فلان زمان یا فلان وقت خلق شود و چه مرجحّی بوده است که تا آن هنگام خلق نشده بوده است. آیا عالم قدیم است یا حادث.

پاره‌ای از متکلمان گویند علت ازلی ایجاب می‌کند که معلول آن ازلی باشد و بنابراین جهان ازلی است این فرض شبیه به فرض زکریای رازی در قدمای پنج‌گانه است گرچه پیروان قدمای خمس آن‌ها را در سطح علل می‌دانند و پاره‌ای از فلاسفه گویند معلولِ فاعل مختار، لازم نیست که ازلی باشد هر چند فاعل مختار ازلی باشد، زیرا فاعل مختار ازلی تواند که از صدر معلول و فعل خودداری کند زیرا معنی فاعل مختار این است که اگر مشیت او تعلق به ایجاد گرفت ایجاد کند و اگر نه، نه.

خواجه نصیرالدین طوسی گوید همهٔ متکلمان گویند که جهان حادث است و اثبات صانع عالم را از طریق حدوث عالم کرده‌اند و بنابراین جهان وجود ازلی نیست درحالی که پاره‌ای از اشاعره، به قدمای هشت‌گانه گفته‌اند و آن قدمای هشت‌گانه را صفات مبدأ المبادی دانسته‌اند. در این بین عده‌ای از فلاسفه گفته‌اند که فاعل ازلی را فعل ازلی باید.[3]

ملاصدرا بعد از یادآوری آرا و اقوال دیگر در باب قدرت و اراده و اختیار گوید: ما و سایر حیوانات در کارهای خود هرچند به‌ظاهر مختار می‌نماییم درواقع مضطّر در صورت مختاریم زیرا حرکات و کارهای نفوس حیوان تسخیری است مانند فعل و حرکات طبیعت و فرق بین طبیعت و نفس ذی‌شعور این است که نفس آگاه به اهداف و اغراض و دواعی خود می‌باشد و طبیعت نمی‌باشد ولکن فلاسفه محقق برای کل افعال و حرکات غایاتی قابل شده‌اند چه آن‌که فاعل آن افعال، مختار باشد یا نه، فعلش مسبوق

۱ـ ترجمه شواهد، ص ۴۱۷

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۳۰۷.

۳ـ همان، ص ۳۱۱.

به اراده باشد یا نه.

فعل ارادی به‌طور مطلق ویژهٔ ذات حق است و غیر از ذات حق که مختار می‌نماید درواقع مضطّر درصورت مختار است (در باب از ده شرح داده شده است).

معتزلیان گفته‌اند: اختیار معطوف به‌داعی و غرض است و اختیار معطوف به‌داعی، نوعی اضطرار است و از این‌رو است که فعل حق معطوف به‌داعی نیست.

ابن‌سینا گوید: مختار در عرف انسان‌ها به کسی گویند که بالقوه بتواند فعلی را انجام دهد و از قوت به فعل آرد و یا انجام ندهد و از قوت به فعل نیاورد و برای این‌که فعلی از قوّت به مرحلهٔ فعلیّت رسد مرجّح لازم است حال آن مرجّح مربوط به ذات فاعل مختار باشد و یا مستند به عالم خارج از ذات فاعل مختار باشد و انسان چون مرجّح را خود انتخاب نکرده است پس مختار در حکم مضطّر است توضیح این‌که فعل فاعل مختار معطوف به چند مقدمه است که مبادی عامه فعل گویند اول تصوّر فعل که انسان فعلی که می‌خواهد انجام دهد باید نخست تصور کند و علم تصوری بدان پیدا کند و ضرر و زیان آن را بسنجد و حکم و یا تصدیق به انجام آن و یا عدم انجام آن کند که مقدمهٔ دوم است در مقدمهٔ سوم شوق به انجام آن فعل باید در او حاصل شود و این شوق همچنان مؤکّد شود که به مرحله مقدمه چهارم برسد که عزم و تصمیم جازم است و در مرحله پنجم حرکت عضلات است که به‌دنبال آن فعل تحقق می‌یابد، صدها عامل در حصول این مقدمات مؤثر است که بسیاری از آن‌ها دراختیار انسان نیست و مثلاً چگونه مبدأ اول آن که تصور فلان فعل باشد حاصل شد، در چه شرایطی، مسأله آن‌قدر پیچیده است که به سادگی نمی‌توان نظر داد، حصول این مرجّحات چگونه و درچه شرایطی است، آیا حصول شرایط اختیاری است یا اضطراری. فقط ما می‌دانیم که به اختیار خود فعلی را انجام می‌دهیم لکن اگر خوب بنگریم درمی‌یابیم که حکم به اختیار و همین‌طور طرف دیگر آن اجبار بس دشوار است.

در باب ذات حق گوید ذات حق افعالش معطوف به مقدمات و دواعی خارج از ذاتش نیست پس او مختار است و افعال را به‌واسطه خیریت ذاتی آن‌ها انجام می‌دهد و نه دواعی دیگر خارج از ذات فعل، و در ذات او دو قوت متنازع نیست که تا نیاز به مرجّح داشته باشد و معنی قدرت در خداوند از ازل آزال بالفعل است ولکن قدرت در ما عبارت از قوت فعل است و خروج آن قوت به فعلیّت نیاز به مرجّح دارد و ما قادر بر ضدین می‌باشیم نهایت در هر دو طرف وجود و عدم نیاز به مرجح داریم که همان بررسی سود و زیان فعل باشد پس قدرت در ما بدین معنی است که اگر بخواهیم و مانعی در کار نباشد و داعی بر فعل که همان جلب سود است پدید آید انجام دهیم و اگر داعی بر ترک باشد که زیان فعل را در بردارد می‌توانیم انجام ندهیم و در واقع موقعی که حکم به سود آن کردیم شوق مؤکد و عزم راسخ به وجود آید و دیگر الزاماً انجام می‌دهیم و حتی نمی‌توانیم انجام ندهیم و موقعی به زیان آن یقین کردیم داعی بر ترک مؤکد می‌شود و الزاماً انجام نمی‌دهیم.

پس ظاهر امر می‌نماید که ما مختاریم.

ملاصدرا می‌گوید این بیانات مقرون به صحت نیست و بلکه گمراه‌کننده است و فرق

بین قادر مختار و فاعل موجب این توجیهات نیست. ارادهٔ خداوند مانند ذات او واجب‌الوجود است چون عین ذات او است و واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و اراده، در او نتواند قصد ایجاد و تکوین باشد زیرا قصد به فعل بعد از صدر فعل باطل می‌شود. و اراده، ذاتی خداوند است و قابل تغییر نیست پس اراده در خداوند عبارت از قصد او نخواهد بود و این‌که می‌گویند خداوند مرید است بدین معنی است که او ذات واجبی خود و نظام خیر موجود در کل را تعقّل می‌کند زیرا ذات او کل خیرات وجودی است زیرا کل اشیای وجودی است و وجود خیرمحض است پس نظام کامل و اکمل وجود امکانی تابع نظام اکمل و اشرف واجبی است و آن عین اراده و علم است. پس ارادهٔ او و رضایت او علم او است به فیضان اشیاء از او و ارادهٔ تام و خالی از نقص این است و ارادهٔ به این معنی کاملاً با تفسیری که از اراده کرده‌اند به صحت فعل و ترک، منافات دارد. و اراده در آدمیان مادام که در حدّ امکانیت تساوی طرفین باشد یعنی نسبت آن به وجود و عدم مراد مساوی باشد بالذات صالح برای رجحان یکی از دو طرف فعل و ترک نیست و موقعی که رجحان پدید آمد و به سرحدّ وجوب رسید الزاماً واقع می‌شود و یا وقوع آن ممتنع می‌شود و در این مرحله فرقی بین فعل معطوف به اراده و غیر آن نیست، فرق بین فعل مسبوق به اراده و غیرمسبوق به اراده این است که مرید کسی است که عالم به صدور فعل از خود باشد و قادر بودن[۱] امکان وجود و عدم فعل نیست یعنی صحت فعل و ترک از شرایط قدرت و اراده نیست و ملاک قادربودن این است که مشیت سبب صدور فعل باشد و یا ترک فعل و قادر کسی است که فعلش مسبوق به مشیت باشد (اما این‌که این اراده و مشیت به اختیار حاصل شده است و یا به اضطرار مسألهٔ دیگر است).

ملاصدرا گوید کسانی که گفته‌اند، قادر کسی است که در وقتی از اوقات ارادهٔ فعل را نداشته است و یا صحیح باشد که اراده فعل و انجام آن را نکند، خطا کرده‌اند. گوید اصولاً آنان به این امر فکر نکرده‌اند که عنوان فاعل به افراد در آن موقع اطلاق می‌شود که در حال صدور فعل باشد و قبل از شروع به فعل و بعد از فراغت از انجام فعل دیگر فاعل نیست و بنابراین چگونه می‌توان گفت فاعل کسی است که روزگاری ارادهٔ فعل نداشته باشد و یا بتواند انجام ندهد.

فعل و صنع علت در معلول ایجاب است لاغیر، زیرا گفته‌اند و ثابت شده است که «الشئ ما لم یجب لم یوجد» و مادام که شیء بر حال امکان است، فرض وقوع ولاقوع در آن محال است و تعیین یکی از دو طرف وجود و عدم در موقعی است که به سرحدّ وجوب وجود و یا وجوب عدم رسیده باشد و صرف اولویت مادام که به سرحد وجوب نرسیده باشد اعم از اولویت ذاتی و یا غیرذاتی در قطع نسبت امکان و تساوی طرفین مؤثر نیست و موقعی که به سرحدّ وجوب رسید دیگر صحت فعل و ترک بی‌معنی است.

و ملاک حاجت و فقر امکان به‌علت، همان نسبت امکانی است نسبت اراده به مراد مانند نسبت علم است به معلوم و بلکه مانند نسبت وجود است به شیئی موجود و نه نسبت به‌ضدین

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۳۱۸.

متنافیین و بلکه به‌وسیله اراده یکی از دو طرف به سرحدّ وجوب و یا به‌سرحدّ امتناع می‌رسد و اراده نسبت به دو طرف فعل و ترک نیست (اراده یا به فعل است و یا به ترک در آن واحد متعلق به دو طرف نیست) چون مفهوم اراده یعنی تصمیم به فعل یا تصمیم به ترک. یکی از آن دو.

ملاصدرا سرانجام گوید اراده هم مانند علم و نظایر آن بازگشت به وجود می‌کند برحسب موارد مراد، متعیّن و متشخص می‌شود و تشخص آن منافی با این امر نیست.[1]

که گفته شود اراده که عین ذات خداوند است متعلق به کلیه ممکناتی است که عنوان وجود بر آن‌ها صادق است، مانند علم.

ملاصدرا در این‌جا نظری به اقسام موجودات انداخته و گوید: موجودات عالم یا طبیعی‌اند و یا تعلیمی و یا عقلی و بنابراین افعال ناشی از آن‌ها هم سه‌گونه‌اند: افعال طبیعی، تعلیمی و عقلی.

افعال طبیعی صادر از فاعل طبیعی زمانی‌الوجود است و این‌گونه افعال دائماً در معرض استحالات و تجدّدات‌اند و افعال تعلیمی گرچه از حرکت و طبیعت جدا نیست لکن حرکت و طبیعت در صدور افعال آن‌ها مدخل نمی‌باشند و آن‌چه مدخل است مجرّد کمیت است و وضعی که لازمهٔ کمیت است.

و اما افعال عقلی که حاجت به زمان دارند و نه حرکت و صرفاً قابل و حدود وجودی آن در استفادهٔ فیض و مقدار و چگونگی آن مدخل است.

مثال افعال طبیعی، تغذیه، تنمیه، تولید، احالات، استحالات و غیره.

مثال افعال تعلیمی اضائه، اناره، عکوس، حدوث اشکال، تربیع، تسدیس و غیره.

افعال عقلی الهی مانند: مطلق خلق و ایجاد، افاضه فیض، ابداع و غیره.

اقسام مدرکات و علوم بدین‌سان می‌باشند، افعال مشاعر انسان پاره‌ای طبیعی است مانند، لمس، ذوق و غیره و پاره‌ای تعلیمی است مانند ابصار و پاره‌ای عقلی است مانند تعقل و توهم. با این مقدمه گفته می‌شود، هر فعل طبیعی که صادر از فاعل قریب است یعنی فاعل مباشر فعل، قهراً به مباشرت بین فاعل و منفعل است مانند سخونت نار در مادهٔ خود چون فاعل طبیعی آن غرق در ماده است و ساری در اجزای آن ولکن در فاعل قریب است یعنی فاعل مباشر فعل، قهراً به مباشرت بین فاعل و منفعل است مانند سخونت نار در مادهٔ خود چون فاعل طبیعی آن غرق در ماده است و ساری در اجزای آن ولکن در فاعل غیرطبیعی مباشرت بین فاعل و منفعل خود بدین صورت لازم نیست زیرا نوع فاعلیت آن‌ها به نحو تقدّم و تحصّل منفعل است به فاعل فی‌المثل، نوع رابطهٔ بین علت و معلول و یا ماده و صورت و جنس و فصل. ماحصل کلام صدور فعل از فاعل مختار مانند صدور فعل از فاعل طبیعی نمی‌باشد و اراده در موجودات مختلف تابع نوع وجود آن‌ها است، پاره‌ای از مراتب وجود خیر محض است و پاره‌ای خیری است که ملزوم شرّ است و اعیان ممکنات مراتبی دارند و وجود دو طرف دارد، یک طرف آن وجود محض است و طرف دیگر آن وجود مشوب به اعدام و استعدادها و قوت‌ها و فعلیّات تا مرتبه‌ای که قوت محض است که هیولی باشد،

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۲۰ـ۳۲۴.

حکم اراده و محبت هم همین حال را دارد. مرتبهٔ اکمل آن مرید لِذته و بذاته است که ارادهٔ حق است که عین ذات و عین داعی است و مراتب دیگر هم مراتب دارد و در مرتبهٔ صفت زاید بر ذات است و اراده در آن مراتب وجود، غیر از داعی و غیر از قصد است چنان‌که در انسان که داعی و قدرت جدا از فعلند یعنی در مواردی داعی و اراده و قصد و قدرت هر یک وجود جدایی دارند. بدین‌سان که افعال انسانها مسبوق به مقدمات و مبادی چند است: ۱ـ تصوّر فعلی که مد نظر است ۲ـ تصدیق و حکم به‌لزوم انجام یا ترک آن که بعد از سنجش مضّار و منافع آن می‌باشد ۳ـ شوق به انجام آن ۴ـ شوق مؤکد که ارادهٔ جازم است ۵ـ حرکت عضلات به سوی انجام فعل به اضافه غایت و هدف فعل که قبل از فعل است.[1]

قدریان ـ قدریه در تاریخ کلام و تفکر اسلامی به دو معنی تفسیر شده است یعنی در طول تاریخ دو تعبیر به خود گرفته است یکی این‌که بندگان کاملاً مختار و قادرند و مسؤول اعمال و کارهای خود می‌باشند این نوع اندیشه در طول تاریخ محکوم بوده و پیروان آن عمدتاً معدوم شده‌اند و تعبیر دیگر این‌که ما انسان‌ها باید تابع قدر و قضای الهی باشیم و هر چه باید بشود می‌شود قبلاً مقدر شده است و ما انسان‌ها قادر به هیچ امری نمی‌باشیم و دخالتی در سرنوشت خودمان نمی‌توانیم داشته باشیم اغلب حکام در ادوار مختلف مبلغ این نوع تفکر بوده‌اند و از پیروان این اندیشه حمایت می‌کردند.[2]

قدیم ـ ← حدوث و قدم.

قرآن ـ یکی از مباحث ملاصدرا در تفاسیرش و حتی در جاهایی از حکمت متعالیه بحث در قرآن مجید و اهمیت و موقعیت آن می‌باشد. ملاصدرا قسمتی از مباحث و مسائل فلسفی را مستند به آیات قرآن کرده‌اند و حتی در حرکت جوهریه به چند آیه از آیات قرآنی استناد کرده‌اند.[3]

ملاصدرا گوید: بدان که قرآن به مانند انسان منقسم به دو قسم سِرّ و علن شود و هر یک از سر و علن را ظهری است و بطنی و برای بطن آن نیز بطنی است تا آن‌جا که خدا داند و بس و به جز خداوند تأویل آن را کسی نداند چنان‌که در حدیث آمده است «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» و آن مانند مراتب باطن انسان است از طبع، نفس، صدر و قلب، عقل، روح، سِرّ، خَفی، اما ظاهر آن مصحف محسوس، ملموس و رقم منقوش ملموس است و اما باطن علت آن چیزی است که حسّ باطن ادراک می‌کند و قرّاء اهل تجوید در خزانه مدرکات خود ثبت کنند و در خزانه‌های خیال و غیره نگه‌دارند. ملاصدرا برای قرآن مجید درجات و منازلی قرار داده است درست به مانند انسان و ادنی مراتب قرآن مجموعهٔ بین دو جلد است مانند ادنی مراتب انسان که در بشره ظاهری و کالبد است و برای قرآن در هر مرتبه‌ای[4] حاملانی است که آن را حفظ کنند و بنویسند و مس نکنند مگر با طهارت و قشر انسان یعنی انسان‌های قشری درنمی‌یابند از

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۴۰ـ ۳۴۲.
۲ـ تفسیر کبیر، صص ۳۰۷ـ ۳۷۴.
۳ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۵، صص ۱۸ به بعد.
۴ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۳۶ـ ۳۹.

قرآن مگر قشور قرآن را و باز انسان قشری از اهل ظاهر، از قرآن ادراک نکنند مگر مفهومات قشری ظاهری را و سیاسات شرعیه و احکام عملیه ظاهریه آن را و اما روح قرآن و سِرّ و لبّ آن را درنیابند مگر صاحبان خرد و اولی الالباب از خلق و اهل بصیرت، و حقیقت حکمت را نتوان دریافت مگر به موهبت الله که حکمت وراثت است و نه دراست و انسان به مرتبه‌ای که بتوان به آن حکیم گفت نرسد مگر به این‌که خدای به او فیض و برکت رساند و از حکمت حقه به او افاضه کند زیرا علم و حکمت از جمله صفات کمالیه حق است و علیم و حکیم از اسمای الهیّه حسنی است و صرفاً از راه موهبت الهی به اشخاص مخصوصی اعطا می‌شود که «یؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم.»

و خلاصهٔ سخن او این است که حسّ و عقل انسان از درک باطن و حقایق قرآن عاجزند چنان‌که فرموده‌اند «لایمسه الا المطهرون» و قبل از نزول به عالم امر که لوح محفوظ است و قبل از نزول به عالم سمای دنیا که لوح محو و اثبات و عالم خلق است او را مرتبهٔ فوق این مراتب بوده است که هیچ‌یک از انبیای خدا هم ادراک نمی‌کردند مگر در مقام وحدت و تجرد از دو کون و نیل به قاب قوسین که فرمودند «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا بنی مرسل»

فی تحقیق قوله صلی‌الله علیه و آله: ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً

اعلم: ان القرآن کالانسان متقسم الی سِرّ و علن، و لِکلّ منهما ظهر و بطن، و لبطنه بطن آخر الی ان یعلمه الله، ولا یعلم تأویله الا الله، و قد ورد ایضاً فی الحدیث: ان للقرآن ظهراً و بطناً، و لبطنه بطن الی سبعة ابطن، و هو کمراتب باطن الانسان من النفس و القلب والعقل والروح والسر والخفی والاخفی، اما ظاهر علنه فهو لمصحف المحسوس اطمسو و الرقم المنقوش الملموس، و اما باطن علنه فهو ما یدرکه الحس الباطن، و یستثبته القراء والحفاظ فی خزانة مدرکاتهم کالخیال و نحوه، والحس الباطن لایدرکه المعنی صرفاً بل خلطاً مع عوارض جسمانیة، الا انه یستثبته بعد زوال المحسوس عن حضوره، فان الوهم و الخیال کالحس الظاهر لایحضران فی الباطن المعنی الصرف المطلق کالانسانیة المطلقة بل علی نحو ما یناله الحس من خارج، مخلوطاً بزواید و غواشی من کم و کیف و وضع و این، فاذا حاول احدهما ان یتمثل له الصورة الانسانیة المطلقة بلازیادة اخری، لم یمکنه استثبات الصورة المقیدة بالعلایق المأخوذة عن ایدی الحواس، و ان فارق جوهر المحسوس بخلاف الحس، فانه لایمکنه ذلک، فهاتان المرتبتان من القران، دنیا و یتان اولیتان مما یدرکه کل انسان، و اما باطنه و سره فهما مرتبتان اخرویتان لکل منهما درجات:

فالاولی منهما ما یدرکه الروح الانسانیة التی یتمکن من تصور المعنی بحده و حقیقته، منفوضا عنه اللواحق الغریبة، مأخوذاً من المبادی العقلیة، من حیث تشترک فیه الکثرة، و تجمتمع عنده الاعداد فی الوحدة، و یضمحل فیه التعاند و التضاد، و یتصالح علیه الاحاد، و مثل هذا الامر[1] لایدرکه الروح الانسانی ما لم یتجرد عن مقام الخلق، و لم ینفض عنه تراب الحواس، و لم یرجع الی مقام الامر، اذ لیس من شأن المحسوس من حیث هو محسوس ان یعقل، کما

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۳۹ ـ ۴۱.

لیس من شأن العقل ان یحس بالة جسمانیة، فان المتصور فی الحس مقید مخصوص بوضع و مکان و زمان و کیف و کم، والحقیقة العقلیة لایتقرر فی منقسم مشارالیه بالحس، بل الروح الانسانیة یتلقی المعارف بجوهر عقلی من حیز عالم الامر، لیس بمتحیز فی جسم و لا متصور داخل فی حس اووهم.

ثم لما کان الحس و ما یجری مجراء تصرفه فیما هو عالم الخلق و العقل تصرفه فیما هو من عالم الامر، فما هو فوق الخلق و الامر جمیعاً فهو محجوب غن الحس و العقل جمیعا، قال الله تعالی فی صفة القرآن: «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المتطهرون، تنزیل من رب العالمین» فذکر له اوصافا متعددة بحسب مراتب و مقامات له، اعلامها الکرامة عندالله، و ادناها التنزیل الی ربّ العالمین، ولا شک ان کلام‌الله من حیث هو کلامه، قبل نزوله الی عالم الامر و هو اللوح المحفوظ، و قبل نزوله الی عالم سماء الدنیا و هو لوح المحو و الاثبات و عالم الخلق و التقدیر، له مرتبة فوق هذه المراتب، لا یدرکه احد من الانبیاء الا فی مقام الوحدة، عند تجرده عن الکونین و بلوغه الی قاب قوسین او ادنی، و تجاوزه عن‌العالمین الخلق و الامر، کما قال افضل الانبیاء صلی‌الله علیه و آله: «لی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» و انما یختص صاحب هذه المرتبة بتلقی القرآن بحسب هذا المقام، والاشارة الی هذا المقام قوله تعالی: «و ما یعلم تأویله الاالله والراسخون فی‌العلم» و قوله: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» و فی‌الحدیث: «ان من العلم کهیئة المکنون لا یعلمه الاالعلماء بالله» و اشیر الی مقام القلب و الحس الباطن بقوله: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید.

قسمت مستوفات ـ یعنی قسمتی که دایر مدار نفی و اثبات بوده شامل تمام افراد شود.[1]

قضا ـ قضا عبارت از حکم کلی الهی است که قضای الهی هم می‌نامند.

صدرا گوید قضا عبارت از صور عقلیه است برای موجودات به ابداع باری‌تعالی آن‌ها را در عالم عقلی بر وجه کلی بدون زمان «والقضاء عبارة عن وجود صورالعقلیة لجمیع الموجودات بابداع الباری ایاها فی‌العالم العقلی علی‌الوجه الکلی بلازمان» و این است معنی قضای عینی در مقابل قضای علمی که وجود صور موجودات در علم حق باشد.

پس قضا وجود صور کلیهٔ موجودات است در لوح عقول و لوح محفوظ و قدر عبارت از صور جزئیهٔ آن‌ها است و قضای اجمالی صور قائمه و موجودهٔ کلیه است در عقول طولیه و قضای تفصیلی صور موجودهٔ در عقول عرضیه‌اند و بالجمله صدرا گوید جواهر عقلیه از آن جهت که کلاً و بالاجمال موجود در علم حق‌اند قضا می‌نامند و از جهت آن‌که همین علم اجمالی عین کشف تفصیلی است قدر می‌گویند و وجود صور موجودات در عقل اول به نحو بساطت قضا است و وجود آن‌ها در نفس به‌طور تفصیل و مراتب سافله قدر است.[2]

او گوید «و اما القدر فهی عبارة عن وجود

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۸.

۲ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۴۹ و مبدأ و معاد، صص ۹۱ـ ۹۲ و اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۵۰ و ج ۱، سفر ۳، ص ۲۹۲.

صورالموجودات فی عالم النفسی السماوی علی‌الوجه الجزیی» و باز گوید «فالقضاء الربانیة و هی صور علم‌الله قدیمة بالذات.»

قضایای سالبه ـ فلاسفه و منطقیان در باب قضایا و نسبت بین موضوعات و محمولات گفته‌اند. در قضایای سالبه رفع نسبت است و تابع موجبه است و مثلاً در زید عالم است، نسبت علم به زید داده شده است نه در «زید لیس به عالم» که سلب نسبت است و بنابراین تعریف، قضیه علی‌الظاهر بر آن‌ها صادق است و برحسب موجبات، زیرا نسبت چیزی به چیزی در قضیه موجبه صادق است و سلب، عدم نسبت است و نه نسبت، در قضیه سالبه همان نسبت ایجابی سلب می‌شود پس در قضایای سالبه حمل و ربط و نسبت درست نیست، سلب حمل است و سلب نسبت و از باب مجاز و تنبیه، قضیه حملیه سالبه گفته می‌شود.[1]

عده‌ای گفته‌اند در سالبه نسبت سلبیه خود نسبتی است و غیر از نسبت ایجابی است و عبارت از رفع نسبت نیست و همان‌طور که ماده در نسبت ایجابیه وجود دارد، در نسبت سلبی هم قضایا را ماده‌ای است و بالجمله همهٔ قضایای سلبیه را موضوع، محمول و نسبت نفس‌الامری هست و از مواد ثلث عاری نیست، ملاصدرا این نظر را قبول ندارد و گوید در قضایای سالبه اعم از این‌که به انتفای موضوع باشد و یا به انتفای محمول باشد و یا به انتفای هر دو نسبت نفس امری که حاکی از مواد ثلث است وجود ندارد پس آن ماده‌ای که فلاسفهٔ اوایل، عنصر می‌نامیدند مربوط به حال موضوع است در ایجاب و نه سلب، و دوام ولادوام و ضرورت ولاضرورت از حالات موضوع موجود در قضایای ایجابی است.

با تمام این احوال ملاصدرا گوید احکام سلبی دارای نحوه‌ای از وجود می‌باشد. وی گوید: محمول عقود حملیه اعم از آنکه موجبه باشد یا سالبه، گاه در خارج از امور ثبوتی است و گاه عدمی ولکن به‌هرحال در ذهن باید موجود باشد زیرا در تمام احکام وجود موضوع در ذهن لازم است حال در خارج هم موجود باشد یا نباشد. چه احکامی سلبی باشد و چه ایجابی مگر در موردی که محمول در معنی سلب مطلق باشد، مانند «زید معدوم فی‌الخارج» و «شریک الباری ممتنع» که عبارت از نفس سلب از خارج است. که معنی قضیه اول این است که زید متصوّر در ذهن در خارج وجود ندارد خلاصه سخن ملاصدرا اثبات این معنی است که همه چیز مرتبه‌ای از وجود را داراست حتی سلب‌ها، قضایا موجبه محصله باشد، سالبهٔ محصله باشد، معدوله باشد و هرچه باشد.

قلب ـ قلب عبارت از موجود صنوبریة الشکل است و یالحم صنوبریة الشکل است و محل تعلق و تصاعد روح بخاری است و موضع جریان و رسوخ آن است در بدن حیوان و انسان بعضی گویند اولین چیزی که در انسان متکون شده است قلب است و بعضی گویند کبد است و بعضی گویند روح حیوانی است، صدرا گوید: این امر که ابتدا قلب و بعد روح بخاری خلق و بعد روح مجرد و نفس ناطقه تعلق به آن‌ها گرفته باشد از نظر ما مردود است و بلکه نفس در مرتبت و مرحلهٔ نازل و ضعیف خود همواره در اشیاء موجود بوده و با وجود آن‌ها موجود

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۶۵ـ ۳۶۶، ۳۷۰.

می‌شود و جریان کمال را در نبات و حیوان و انسان طی می‌کند تا به مرتبت تجرد رسیده و باز مراتب کمال را طی تا به مرحلهٔ عقل بالفعل و مستفاد برسد.[۱]

ملاصدرا گوید:[۲] قلب حقیقی انسان که جوهر نطقی است مانند آینه است. که در محلی نصب شده باشد و صور گوناگون از برابر آن عبور نمایند که قهراً اثری از آن صور در آن آینه منعکس می‌شود. همین‌طور است وضع قلب انسان که هر چه و هر واقعه و مسأله‌ای برای انسان پیش آید اثری از آن در آینهٔ دل منعکس و تأثیر می‌گذارد، خیالات و صور خیالی شهوات، غضب و اوصاف اخلاقی انسان اعم از رذایل یا فضایل هر یک در آینهٔ دل اثری می‌گذارند.

در مفاتیح‌الغیب گوید:[۳]

آن‌چه نخست بر دل وارد می‌شود خاطرش نامند و آن عبارت از صورت علمی است چنان‌که مثلاً صورت زنی در دل او خطور کند و حال آن که زن پشت سر او باشد در راه که اگر متوجه او می‌شد او را می‌دید.

دوم حرکت شهوت است مطابق با طبع که شوق نامند که از خاطر اول تولید می‌شود که میل طبع هم نامند.

سوم حکم قلب است به این‌که شایسته است فلان کار را که انجام دهد.

و چهارم تصمیم عزم است بر التفات و جزم نیست در آن که همّ و قصد نامند این چهار عمل قلب قبل از عمل با اعضا و جوارح می‌باشد و...

در تفسیر سوره یس گوید:[۴] دل انسان از لحاظ صفا و لطافتی که دارد در اصل فطرت هم می‌تواند آثار ملکی را قبول نماید و هم آثار شیطانی را، نهایت پس از رشد و تربیت اگر به‌دنبال هواها و امیال و شهوات رفت و آن جنبه‌ها را در خود تقویت کرد جنبه‌های شیطانی را برگزیده است و اگر از آنها اعراض نمود و با خواست امیال شیطانی مبارزه نمود، اوصاف ملکی را رجحان داده است.

فنقول: ما یرد علی القلب اولا هوالمسمی بالخاطر، و هو صورة علمیة، کما لو خطر له مثلا صورة امرأة و انها وراء ظهره فی‌الطریق، لو التفت الیها لرآها.

والثانی هیجان الرغبة الی النظر، و هو حرکة الشهوة التی فی‌الطبع، المسماة بالشوق، فهذا یتولد من‌الخاطر الاول، و یسمی میل الطبع ایضاً، و یسمی الاول حدیث النفس، اذا قلما ینفک الانسان فی مثل تلک الحالة عن المحادثة مع نفسها.

والثالث حکم القلب بان هذا ینبغی ان یفعل، ای ینبغی ان ینظر الیها، فان الطبع اذا مال لم تنبعث الهمة والنیة، ما لم تندفع الصوارف، فانه قد یمنعه حیاء اوخوف من الالتفات، و عدم الصوارف ربما یکون بتأمل، و هو علی کل حال حکم من جهة العقل، و یسمی هذا اعتقاداً، و هو یتبع الخاطر والمیل.[۵]

والرابع تصمیم العزم علی الالتفات و جزم النیة فیه، و هذا نسمیه هماً و قصداً، و هذه الهمة قد یکون لها مبدأ ضعیف، و لکن اذا اصغی القلب الی الخاطر الاول حتی طالت محادثته

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۱۴۰ ـ ۱۴۵ و مبدأ و معاد، ص ۱۸۳.
۲ـ تفسیر، ج ۵، ص ۲۲۰.
۳ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۲۱۴ ـ ۲۱۵.
۴ـ تفسیر سورهٔ یس، ص ۲۲۸.
۵ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۲۱۴ ـ ۲۱۵.

للنفس، تأكدت هذه الهمة و صارت ارادة مجزومة، فاذا انجزمت، فربما يقدم بعد الجزم فير تكب العمل، و ربما يقف بعارض و لا يعمل به ولا يلتفت اليه، و ربما يعوقه عايق فيتعذر عليه فهاهنا اربعة احوال للقلب قبل العمل بالجارحة، و هو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم الهم، فنقول: امّا الخاطر فلا يؤاخذ به، لانه لا يدخل تحت الاختيار و كذا الهم، و هما المرادان بقوله صلی‌الله علیه و آله: عفي عن امتي ماحدثت به نفوسها، فحديث النفس كما علمت عبارة عن الخواطر التي تهجس في النفس ولايتبعها عزم على الفعل، فاما العزم والهم فلايسمى حديث النفس، كما روى عن عثمان ابن مظعون حيث قال: يا رسول‌الله نفسي تحدثني ان اطلق زوجتي. قال: مهلا، فان من سنتي النكاح. قال: نفسي تحدثني ان اجب نفسي. قال: مهلا خصاء امتي دؤب الصيام. قال: نفسي تحدثني ان أترهبَ بنفسي، قال مهلا رهبانية امتي الجهاد والحج، قال: نفسي تحدثني ان اترک اللحم، قال مهلا فاني احبه ولو اصبته لاكلته، ولو سألت الله لاطعمني، فالخواطر التي ليس معها عزم على الفعل هي حديث النفس، و لذلک شاور رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله اذ لم يكن معه عزم و هم بالفعل.

و اما الثالث و هوالاعتقاد و حكم القلب بانه ينبغي ان يفعل، فهذا تردد بان يكون اضطراراً او اختيارا، والاحوال يختلف فيه، فالاختياري منه يوآخذ به، والاضطراري لا يؤاخذ به.

و اما الرابع و هوالهم بالفعل فانه يؤاخذ به، الا انه ان لم يعمل نظر....

قلم ـ صدرا در مقام بیان معنای قلم گوید که ذات باری‌تعالی ابتدا جوهر مجرد قدسی را آفرید و به توسط او جوهر قدسی دیگری آفرید و همین‌طور به طور مترتب در کمال و شرف و بعد از جهت فقر وسایط نفوس سماویه را آفرید و اجرام فلکیه و عناصر را آفرید و بالجمله هر کدام از عقول مجردهٔ طولیه علت وجود موجود عقلی و نفسی دیگر و اجرام فلکی و بسایط عنصری و مرکبات آن‌ها شده‌اند و از این جهت از هر یک از آن‌ها تعبیر به قلم شده است و تعبیر به روح و به امر و کلمه و از قلم اول تعبیر به ملک مقرب عقلی «والقلم الاعلی ملک روحانی قدسی واللوح ملک نفسانی» و روح اعظم و بالجمله عقول را به اعتبار آنکه واسطهٔ فیضان صور علمیه‌اند بر نفوس کلیهٔ فلکیه و موجب وجود آن‌ها هستند و جهات دیگر قلم گویند و محل قضای الهی‌اند همان‌طور که نفوس سماوی محل قدرند.[1]

قوابل سفلیه ـ مراد موجودات حسی و اجسام و جسمانیات‌اند.[2]

قوای جسمانی ـ ملاصدرا گوید تأثیر قوای جسمانی با مشارکت وضع است و تأثیر قوای جسمانی در مجردات ناممکن است.[3]

قوای نباتی ـ ملاصدرا دربارهٔ قوای نباتی گوید:[4] قوای نباتی دو بخش‌اند یا خادم‌اند و یا مخدوم.

آن قوه‌ای که دارای درجه استخدام است یا فعل و تصرفش در غذا به‌خاطر شخص است و یا به‌خاطر نوع. در نوع اول یا برای بقای شخص

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۳۰۲ و ج ۷، ص ۴۷ و رسائل، صص ۱۵۰ و ۱۵۷.
۲ـ رسائل، ص ۲۵.
۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۷۷.
۴ـ همان، ج ۱، سفر ۴، صص ۷۷ ـ ۷۹.

است و یا به‌خاطر تحصیل کمال ذاتی است. آن قوه‌ای که فعلش برای بقای شخص است غـانیه است و آن قوه‌ای است که غذا را تبدیل به مشابه جوهر متغذی می‌کند که بدل ما یتحلل نامند و اما آن قوه‌ای که فعلش برای تـحصیل کـمال است. کمال شخصی آن را نامیه نامند که در قـطرهای جسم متغذی اضافه می‌کند بر یک تناسب خاص طبیعی.

پس غانیه به نامیه خدمت کند...

قوای عالمه و عامله ـ ملاصدرا در مـقام بیان حکمت و انواع و اقسـام آن بـه‌مانند سـایر حکیمان، قوای نفس انسانی را به تقسیم اولیه به دو بخش اصلی تقسیم کرده است قوای عالمه و قوای عامله کـه از هـم تـفکیک‌ناپذیرند، افـعال انسان‌ها پاره حسن و خوب‌اند و پاره‌ای قبیح و زشت‌اند حسن و قبح اعمال گـاه بـدون کسب، معلوم است و گاه دانستن حسن و قبح آن‌ها نیاز به علم و کسب دارد و انسان را نیرویی است که به‌واسطه تربیت و تعلیم می‌تواند خـوبی‌ها را از بدی‌ها بداند.

اطلاق عقل گاه بر نیروی شیطانی مـی‌شود چنان‌که به معاویه اطلاق عاقل بودن شده است و به کسانی که آرای پسندیده داشته بـاشند عـاقل گفته می‌شود لکن در عرف فـلاسفه بـه کسـی، عاقل گفته می‌شود که صـاحب نـیروی اندیشه باشد در کتب اخلاق عاقل کسی است کـارهای پسندیده انجام دهد این‌ها قـوای عـامله است و قوای عالمه همان قوایی است که در کتب فلسفه در باب نفس از آن‌ها یاد شده است. و گاه حکما عقل را بر خود قوهٔ عالمه اطلاق کرده‌اند و گاه بر ادراکات آن، عقل نظری را چهار قسم کرده‌اند بالقوه، بالفعل، بالمستفاد و عقل بالفعل نـخست صرفاً مستعد انتزاع ماهیات موجودات و یا صور آن‌ها است یعنی صرف استعداد تجرید و انتزاع است دوم مرحلهٔ حصول صور معقولات است و سوم مرحله‌ای است که هرچه را بخواهد دریابد و همهٔ معقولات مشهود او شود که در اثر اتصال به عقل فعال احاطه بر معلومات می‌یابد.[1]

و بالجمله قوهٔ عملیه عبارت از آن نیرویی است که با استناد به ارادهٔ انسان به اموری که شأناً مـورد عـمل واقـع مـی‌شود، مـعرفت حـاصل می‌نماید.

به وسیلهٔ قوهٔ مهنیه انسان هنرمند و صنعتگر می‌شود و به وسیلهٔ نیروی مرویه که منشأ اندیشه است در اموری که باید انجام شود و یـا انـجام نشود می‌اندیشد.

قوهٔ نزوعیه عبارت از نیرویی است کـه بـه وسیلهٔ آن انسان‌ها به سوی انجام امری گـروش یابند و یا از آن بگریزند، خواستار چیزی شوند و یا از چیزی دوری نمایند، نـیرویی کـه آدمـی را شیفته و مشتاق چیزی کند و یا ناخوشایند از آن کند.

خشم و دوستی، صداقت و دشمنی، ترس و اَمن، غضب و رضا، شهوت و مهربانی و سـایر عوارض نفسانی همه مربوط بدین نیرو است.

اعلم أنّ النفس الإنسانیة کما ستعلم في کتاب النفس لها قوتان عالمة و عاملة، والعاملة من هذه النفس لا تنفک عن العالمة و بالعکس[2] بخلاف نفوس سائر الحیوانات لأنها سـفلیة بـعیدة عـن جمعیّة القوی، أمّا العـاملة فـلا شک إنّ الأفـعال الإنسانیة قد تکون حسنة و قد تکـون قـبیحة، و

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۴۱۹ـ ۴۲۱.

۲ـ همان، ج ۳، ص ۴۱۸.

ذلک الحسن والقبح قد يکون العلم بـه حـاصلاً من غير کسب و قد يحتاج إلى کسب، و اکتسابه إنما يکون بمقدمات ملائمها فاذاً يتحقق هـاهنا أمور ثلاثة:

الأول القوة الّتي يکون بها التميّز بين الأمـور الحسنة و الأمور القبيحة.

والثاني المقدمات الّتي منها تستنبط الأمـور الحسـنة والقبيحة.

والثالث نـفس الأفـعال الّـتي تـوصف بأنـها حسنة أوقبيحة، و اسم العـقل واقـع عـلى هـذه المـعاني الثـلاثة بـالاشتراک الإسـمي فـالأول هوالعقل الّذي يقول الجمهور فـي الإنـسان إنـه عاقل، و ربما قالوا في عقل معاوية إنه کان عاقلا، و ربما يمتنعون أن يسـمّوه عـاقلا و يـقولون إنّ العاقل من له دين، و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من کان فاضلا جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شرّ، والثاني هوالعقل الّذي يردّده المتکلمون عـلى ألسـنتهم فـيقولون هذا ما يوجبه العقل أو يـنفيه العـقل أو يـقبله أو يردّه فإنما يـعنون بـه المـشهور فـي بـادي رأى الجميع فإنّ بادي الرأى المشـترک عـند الجـميع أولأکثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عندالناس يـسمّونه العقل، والثالث مـا يـذکر فـي کتب الأخلاق و يراد به المواظـبة عـلى الأفـعال التجربية والعادية على طول الزمان ليکتسب بـها خلقاً و عادة، و نسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي کـنسبة مـبادي العـلم التـصورية والتصديقية إلى العقل النظري. و أما القوة العالمة و هي العقل المذکور في کتاب النفس، فاعلم أنّ الحکماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوّة و تارة على إدراکات هذه القوّة، و أما الإدراکات فبه التصورات أو التـصديقات الحـاصلة للـنفس بحسب الفطرة، و أما الإدراکات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاکتـساب، و قد يخصّون اسم العقل بما يحصل بالاکتساب، و أمّا القوة فنقول لا شـک إنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراک حقائق الاشياء فلا يخلو إمّا أن تکون خالية عن کل الإدراکـات أولا تکون فإن کانت خالية مع أنها تکـون قـابلة لتلک الإدراکات کانت کالهيولى الّتي ليس لها إلّا القوة والاستعداد...

قوت ـ لفظ قوت به اشتراک لفظی بر معانی متعدد اطلاق می‌گردد.

الف ـ آنچه مبدأ تغيير در چيزی ديگر باشد اعم از آنکه فعل باشد يا انفعال و بالجمله مـبدأ حرکت و تغيير را قوت می‌گويند.

ب ـ مبدأ امکان حصول شیء «يعنی مـا بـه يجوزان يصدر عن الشـیء فـعل او انـفعال و ان لايصدر» و قـوت بـه ايـن مـعنی مـقابل امکـان استعدادی است.

ج ـ مبدأ غيرمنفعلة شیء «يعنی ما به يکون الشئ غيرمتأثر عن متقاوم» و بالجمله امری کـه موجب عدم تأثر ما فيه‌القـوة است از غـيرش و قوت به اين معنی مقابل ضعف است.

د ـ صورت نوعيه را به اعتبار مـبدئيت آثـار قوت نامند.[۱]

هـ ـ مبدأ صدور و عدم صدور فعل را قـوت نامند يعنی (کون‌الحيوان بحيث يصدرعنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا الم يشاء» و قوت به اين معنی ضـدعجز است و قـريب‌المـعنی است بـا معنی دوم.

ملاصدرا مسـألهٔ قوت را در کـتاب اسفار بـه

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۲ ـ ۷.

طور دقیق بررسی کرده و گوید: قوت یعنی توان و توانایی و با مشتراک لفظی بـر مـعانی مـتعدد اطلاق شده است ولکن چنان بنظر می‌رسد کـه معنای اولیهٔ آن عبارت از همان معنی توانایی در حیوان باشد که موجب می‌شود که حیوان مصدر کارهای دشوار باشد که ضدّ آن ناتوانی و ضعف باشد و چنان نموده می‌شود که معنی قـوت از مـعنی قـدرت شـدیدتر است یـعنی شـدت و زیادت در معنی قدرت می‌شود قوّت.

قوت به این معنی را مبدئی است و لازمهٔ مبدأ قوت همان قـدرت است. و آن در حـیوان بدین معنی است که حیوان با قـوت بـه نـحوی است که اگر بخواهد تواند منشأ صدور فعل شود و اگر نخواهد از او فعل صادر نشود. اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد (یا انـجام نشود). و ضدّ این معنی عجز است و اما لازم آن این است که شیء صـاحب قـوت بـه سـهولت منفعل نشود زیرا آن چیزی کـه مـباشر کـارهای دشوار است چه بسا از کـار شـاق مـنفعل شـده نتواند کار را به پایان رساند پس عدم انفعال دلیل بر شدت قدرت است. و این است مـعنی اولیـه قوت لکن از این معنی آن را نقل کرده اطلاق بر مبدأ آن کرده‌اند که همان قدرت باشد و گاه نقل به لازمش یعنی عدم انفعال به سهولت کرده‌اند.

قوت را وصفی است که آن وصف بـه‌مانند جنس است برای او و او را لازمی است.

آن‌چـه در حکـم جـنس او است «وصـف مؤثریت او است در غیره» و آن‌چه لازم او است «وصف امکان» است زیرا قادر هـم تـوانـد کـه انجام دهد و هم تـوانـد کـه انـجام نـدهد، پس صدور فعل از او در محل امکان است پس امکان لازمهٔ آن است. اسم قـوت را حکـیمان بـه ایـن جنس نقل کرده‌اند و آن «هر صفت مؤثر در غیر است از آن جهت که غیر است) و هم نقل به لازم آن کرده‌اند که امکان باشد و به این معنی به امری که سفید است گـویند بـالقوه سیاه است یـعنی ممکن است که سیاه شود. سپس حکما حصول و وجود را فعل نامیده‌اند که هرچند درواقع فعل و تأثیر نیست و بلکه انفعال است و تأثّـر. زیـرا معنی موضوع له اولیه قوت متعلق به فعل بـوده است در این‌جا چون امکـان را «قـوه» نـامیدند، امری که امکان بـه او تـعلق دارد کـه حـصول و وجود باشد «فـعل» نـامیدند و مـهندسان چـون پاره‌ای از خطوط را چنین یـافتند کـه مـی‌توانـد ضلع مربع خاص باشد و پاره‌ای نمی‌توانـد کـه ضلع مربع خاص باشد. آن مـربع را «قـوت» آن قوت نامیدند که گویا این امر ممکن است در آن خصوصاً موقعی که پاره‌ای از مـهندسان اعـتقاد پیدا کردند که حدوث مربع به‌واسطه حرکت آن ضلع است در خود و چون قوت معلوم شد قهراً «قَوِی» نیز شناخته می‌شود و ضدّ قوی که عاجز و ضعیف است نیز معلوم شد.

قوت به معنی امکان را توضیح داده‌ایم و اما قوت به معنی عَسِرُالانفعال (سخت انفعال) یکی از انواع کیف است که در باب کیف آید و قوت به معنی شدت و به معنی قدرت که انواع قوت به مـعنی صـفت مـؤثریت است کـه شـرح داده می‌شود.

قوت گاه به مبدأ تغیّر از شیء در شیء دیگر گـفته مـی‌شود از آن جـهت کـه دیگـر است و بنابراین اگر مریض طبیب بود و خود را معالجه کرد از یک جهت به عمل او قوت گفته می‌شود چون تأثیر در غیر است از آن جـهت کـه غـیر است. خلاصه این‌که هیچ امری نتواند مبدأ تغییر

در خود باشد از یک جهت پس هر متحرکی را محرکی الزاماً لازم است و متحرک نتواند محرک خود باشد قوت فاعله بر چند گونه است:

۱ـ مقرون به شعور و اراده باشد.

۲ـ مقرون به شعور و اراده نباشد. و هر یک از آن دو را اقسامی است. قوت منفعل گاه در اجسام است و گاه در ارواح و ماهیت هر یک از آن دو یا متوجه به قبول تنها است و نه حفظ مانند آب که قبول شکل کند و قبول حفظ نکند و گاه هم متوجه قبول است و هم حفظ مانند شمعه که به اشکال گوناگون درآید و مادام که شکل مصنوعاً به هم نخورده است حافظ شکل هم هست.

قوت منفعل گاه متوجه یک امر است مانند قوت فلک در حرکت وضعی و یا متوجه امور متعدد است لکن محدود مانند قوت حیوان بر اعمال و حرکات محدود و گاه نامحدود است مانند قوت هیولی اولی و همین طور است قوت فاعله گاه متوجه یک امر است گاه امور محدود و گاه نامحدود که محدود، قوت انسان‌های مختار است و نامحدود قوت الهی است.

قاعدهٔ کلی این‌که هر اندازه امور اشد تحصّلاً و فعلیتاً باشند فعل آن‌ها فزون‌تر است و انفعال آن‌ها کم‌تر و بالعکس.

و چون هیولی فی‌ذاته مبهم است یعنی در نهایت ابهام است مانند جنس‌الاجناس زیرا بالذات از همهٔ صورت‌ها عاری است صورت‌هایی که مبادی فصول‌اند و مقومات حصول، او راست قوت قبول سایر اشیاء، چنان‌که جنس عالی قبول هر فصلی کند.

و به‌هرحال قوت‌ها فاعل چندگونه‌اند. یا منشأ صدور یک فعل‌اند یا افعال مختلف و هر یک به دو قسم‌اند یا با شعوراند یا بدون شعور.

۱ـ قوه‌ای که منشأ صدور یک فعل باشد بدون شعور که خود دو قسم است یا صورت مقوم است و یا نه و بلکه عرض است آن که صورت مقوم است یا در اجسام بسیطه است که «طبیعت» نامند مانند ناریت و مائیت و یا در اجسام مرکب است «صورت نوعیه» نامند برای آن مرکب و اگر عرض باشد مانند حرارت و برودت است.

۲ـ قوتی که منشأ صدور افعال مختلف است بدون شعور مانند قوای نباتیه.

۳ـ قوتی که منشأ صدور یک فعل است بر سنت واحد و با شعور بدان فعل مانند نفوس فلکیه.

۴ـ قوه‌ای که منشأ صدور افعال گوناگون است با شعور به آن افعال مانند قدرت موجود در حیوان.

قوت فاعلی محدود اگر با قوت انفعالی محدود برخورد کند واجب است که منشأ صدور فعل شود.

قوت فعلی را گاه قدرت نامند و آن هرگاه همراه شعور و مشیت باشد، ملاصدرا در شواهد الربوبیه نیز موارد اطلاق قوت را به دقت بررسی کرده است.

و گاهی کلمهٔ قوه اطلاق می‌شود به نیروی موجود در چیزی که با آن نیرو ممکن است که از آن چیز، فعل و یا انفعالی صادر گردد و هم ممکن است که صادر نگردد و قوه بدین معنی مقابل فعل است (مانند قوهٔ کتابت در انسان که با این قوه هم ممکن است کتابت کند و هم ممکن است نکند و یا قوهٔ اکتساب علم که با این قوه هم ممکن است اکتساب کند و هم ممکن است

اکتساب نکند و عمل کتابت و یا اکتساب علم در وی به حالت قوه و امکان باقی مانده و هنوز به مرحلهٔ فعلیت نرسیده است).

و نیز گاهی قوه اطلاق می‌شود به نیروی مقاومت در برابر هر امری یعنی نیرویی که شیء با آن نیرو متأثر از هیچ نیروی مقاوم دیگری نمی‌گردد و این قوه، قوه مقابل ضعف است.

قوهٔ منفعل (یعنی قوهٔ موجود در جسمی که او را آمادهٔ قبول و انفعال از اثری می‌کند) گاهی جسم را آماده می‌کند برای قبول اثر بدون قدرت بر حفظ و نگه‌داری از آن مانند قوهٔ قبول اثر در آب (که هر شکلی را می‌پذیرد ولی قادر بر حفظ آن نیست) ولی در قطعهٔ شمع و یا موم، قوه بر هر دو امر (یعنی قبول اثر و حفظ اثر) موجود است.

قوهٔ انفعال گاهی قوهٔ انفعال و قبول اثر واحدی است و گاهی قوهٔ انفعال و قبول آثار متعدد محدودی است ولی در هیولای اولی، قوهٔ قبول کلیهٔ صوری است نامحدود (که ممکن است متوالیاً بر وی وارد گردند) زیرا در هیولای اولی صورتی بالفعل موجود نیست ولیکن به توسط قبول هر صورتی قادر بر قبول صورت دیگری است. قوهٔ فاعل گاهی محدود و منحصر است در انجام فعل واحد مانند قوهٔ آتش بر احراق و گاهی قادر است بر انجام افعال و اعمال متعددی ولی محدود و متناهی مانند قوهٔ فاعل مختار (نظیر انسان) بر هر فعلی که اراده کند و (یا بر انجام افعال و اعمال غیرمتناهی) مانند قوه و قدرت واجب‌الوجود بر کل اشیاء.

قوهٔ فعلیه محدود هرگاه با قوهٔ منفعله ملاقات کند صدور فعل از وی واجب می‌گردد (مانند قوهٔ ناریه که پس از ملاقات و تماس با جسم و وجود شرایط و عدم مانع، بی‌درنگ اثر احراق از آن صادر می‌گردد) و قوهٔ فعلیه گاهی «قدرت» نامیده می‌شود و آن هنگامی است که توأم با شعور و مشیت باشد و بعضی (از اصحاب بحث و نظر یعنی متکلمین) چنین گمان کرده‌اند که این قوه را «قدرت» نگویند مگر آن‌که در کسی باشد که فعل و ترک فعل، هر دو درخور او و شأن او باشد، بنابراین متکلمین فاعلی را که فعل او دائمی است (مانند واجب‌الوجود که دائم‌الافاضه و دائم‌الایجاد است) قادر و متصف به صفت قدرت نمی‌نامند. ولی حق مطلب از نظر ما برخلاف این است (بلکه ما این موجود را به حقیقت، قادر و متصف به صفت قدرت می‌نامیم) پس هر کس عملی را به مشیت و اراده و خواست خود انجام داد بر چنین شخصی نیز این معنی صدق می‌کند که اگر مشیت و اراده او به انجام این عمل تعلق نگیرد و نخواهد آن را انجام بدهد، انجام ندهد خواه عدم مشیت، امری اتفاقی باشد (مانند عدم مشیت انجام فعل در افراد بشر که گاهی مایل به انجام عملی نیست) و یا این‌که عدم مشیت، به دلایلی در حق او محال باشد (مانند واجب‌الوجود که به علت شدت و تمامیت وجود و اشتمال وی بر تمام کمالات وجودیه و وجوب وجود، دائماً در افاضه و تجلی و اشراق است که گفته‌اند «الملأن اوجب الفیضان») و باید دانست که صدق قضیهٔ شرطیه، متوقف بر صدق طرفین قضیه یعنی مقدم و تالی نیست (و بنابراین صدق قضیهٔ شرطیهٔ «لو لَمْ یَشأْلَمْ یَفْعَل» متوقف بر صدق عدم مشیت و صدق عدم فعل نیست بلکه صدق این قضیه که ملاک قدرت است منافی با وجوب مشیت و وجوب فعل و ایجاد در حق واجب‌الوجود

نیست).

فی تحدید القوة بهذا المعنی

قد علمت أنّ القوة قد یقال لمبد، التغیر من شيء في شيء آخر من حیث هو آخر، و إنما وجب التقیید بهذه الحیثیة لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا کالمعالج إذا عالج نفسه لکان یجب أن یکون فیه اختلاف جهة و ترکیب و إلّا لکان ذلک الواحد قابلا و فاعلا معاً من جهة واحدة، و ذلک ممتنع في المرکب أیضاً فضلا عن البسیط، اللّهم إلّا أن لا یکون هناک قوة إمکانیة للموصوف بالقیاس إلی الصفة بل مجرد اللزوم علی جهة الفعلیة المحضة لاعلی جهة الاستعداد کما في لوازم الماهیات، و کثیر من الناس کصاحب الملخص و غیره لما نظر في لوازم الماهیات و رأی إنّ فیها فاعلا و قابلا بمعنی آخر وقع في شک و تزلزل في امتناع کون الشيء الواحد فاعلا و قابلا، مع أنّ التقابل بین القوة و الفعلیة من الضروریات الواضحة المستبینة.

و بالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أنّ الشيء یمتنع أن یکون مبدأ التغیر في نفسه لأنه لو کان مبدءاً لثبوت صفة أو معنی لنفسه لدامت تلک الصفة أوذلک المعنی له ما دام ذاته موجودة، و متی کان کذلک لم یکن متغیراً، فعلمنا أنّ مبدأ تغیره لابد أن یکون غیره، و بهذا یثبت أنّ لکل متحرّک محرکاً غیره.

ثمّ قوة الفاعل قد تکون مع شعور و إرادة و قد لا تکون، و کل واحدة:...

گوید: از بیانات گذشته این معنی را دانسته‌اید که گاه قدرت به مبدأ تغییر چیزی در چیزی دیگر گفته می‌شود از آن جهت که شیء متأثّر امر دیگری است و بنابراین نمی‌تواند مؤثر در خودش باشد مگر به دو جهت مانند پزشکی که خود، خود را معالجه کند و ماحصل کلامش در این جا این است که یک چیز ممتنع است خود مبدأ تغییر در خود باشد و بالأخره می‌خواهد بگوید هیچ متحرکی نمی‌تواند خود به خود متحرک باشد و نیروی محرکهٔ خارجی لازم است تا آن را به حرکت درآورد.[1]

قوت خیالیه ـ در تحت عنوان و کلمهٔ خیال بیان شد که صدرا گوید: قوت خیالیهٔ انسان منفصل‌الوجود است از انسان و گوید «هو جوهر منفصل‌الوجود ذاتاً و فعلا عن هذالبدن المحسوس» و در موقع تلاشی بدن باقی بوده و در معرض فنا و زوال و دثور نیست و بعد از مرگ بدن خود را تصور و ادراک کرده و درمی‌یابد و آن انسان مقداری است و متشکل به هیأتی است که در دنیا بوده است. صدرا مسألهٔ حشر اجساد و بسیاری از عوارض آن را از این راه‌حل می‌کند.[2]

قوت قدسیه ـ ملاصدرا در باب قوت قدسیه گوید هرگاه انسان به مرتبه‌ای کمال برسد برای او امور بدیهی و اولیات و نظریات و علوم مکتسبه تفاوت نمی‌کند و از عالم علوی همهٔ آن‌ها بر نفوس متسعدّه افاضه می‌شود لکن انسان‌های متوسط از طریق عادی علوم نظری را کسب می‌کنند و انسان‌های صاحب نفوس قدسیّه علوم خود را از عالم قوی دریافت می‌کنند به وسیله معلم شدیدالقوی و فعل این معلم قدسی در نفوس بسیار مخفی است و گاه از باطن به ظاهر بروز می‌کند و این علم علم

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۵.

۲ـ مشاعر، صص ۱۳۴ ـ ۱۴۷ و رساله عرشیه، ص ۱۴۷.

موهویه است.[۱]

و بالجمله نفوس در استعداد ادراک اشیاء متفاوتند برحسب اختلاف و تفاوت آن‌ها در صفوت در کدورت و قوت و ضعف و در طرف اعلی و شدت نورانیت که نفس مستنیر از عقول فعالهٔ مجرده است با سرعت هر چه زیادتر قبول فیض می‌کند و اکثر حقایق را در اسرع وقت درمی‌یابد و به حقایق اشیاء احاطه پیدا می‌کند بدون طلب و شوق و بدون ترتیب مقدمات واقیسه به نتایج می‌رسد و بدون ترتیب حدود و اوساط حقایق را درمی‌یابد و از نتایج به نتایج می‌رود تا آن‌که محیط شود به غایت مطالب انسانی و نهایات درجات بشری و این قوت را که مرتبت اعلی و اشرف و اکمل نفس بشری است قوت قدسیه می‌نامند.

قوت متصرفه ـ قوه‌ای است که از شأن آن این است که در مدرکات مخزون در خزینهٔ خیال و حافظه تصرف کند به ترکیب و تحلیل و مثلاً انسانی را به صورت پرنده ترکیب کند و کوهی از زمرد بسازد و دریایی از جیوه درست کند این قوه را اگر قوهٔ وهمیه حیوانیه مورد عمل و تصرف قرار دهد متخیله نامند و اگر قوه ناطقه به کار گیرد مفکره نامند.

قوت مسترجعه ـ قوت ذاکره را قوت مسترجعه می‌نامند. ← ذاکره و ذکر.[۲]

قوت مصوره ـ قوت متخیله را قوت مصوره گویند و قوتی که در موجودات مبدأ تشکل آن‌ها به اشکال و صور مختلف است نیز قوت مصوره گویند، در این‌که قوت مصورهٔ اشیاء و موجدات جسمانی چیست میان فلاسفه اختلاف است.

صدرا گوید: مصور تمام موجودات ذات حق است به واسطهٔ در فیض که آن واسطه نفس و قوی و طبیعت باشد که متحول و متقلب است در اطوار کون به امر الهی و در اطوار و حالات مختلف شأن آن تصویر مواد و اجسام است به صوری‌که مناسب با استعدادات آن‌ها باشد «هذه النفس تتقلب فی اطوار الکون کیف یشاء بامرالله» و در بعضی از اطوار شأن آن تصویر مواد است به‌صور مناسب استعداد آن‌ها و در بعضی از اطوار شأن آن تصویر قوای حاسه است به‌صور مناسب با جوهر حس و در طوری دیگر شأن آن تصویر مدرکات باطنه است به‌صور خیالیه و در طوری دیگر شأن آن تصویر ذات است به صور حقایق و معانی الهیه و علوم ربانیه.[۳]

قوت وجود ـ منظور ملاصدرا از قوت وجود وصف امکانیت موجودات ممکنه است قبل از تحقق عینی، وی حامل این معنی را موضوع و ماده و هیولی به اعتبارات مختلف نامیده است، وی صریحاً گوید این امکان امر وجودی هرچند مصحوب عدم است و آن عام است و عموم آن تشکیکی است مانند وجود مطلق، معانی متعددی تحت آن می‌باشد که امکانات مجهولة الاسامی است که امکان وجود کذا و کذا از آن تعبیر می‌شود.[۴]

قوت و لاقوت ـ از اقسام کیفیات استعدادیه قوت ولاقوت است و آن را سه نوع است: ۱ـ استعداد شدید انفعالی مانند ممراضیت

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۳۸۴ و ۳۹۶.
۲ـ همان، ج ۳، ص ۵۱۱.
۳ـ همان، ج ۸، صص ۴۱، ۸۰.
۴ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۲.

و غیره که لاقوت گویند ۲ـ استعداد شدید عدم انفعال مانند صلابت و غیره ۳ـ استعداد شدید بر فعل مانند مصارعت و غیره و این دو قسم را قوت گویند.[۱]

قوت‌های بهیمی ـ ملاصدرا انسان‌ها را از لحاظ باطن به مانند معجونی می‌داند که از عقاقیر بسیار متضاد و متنافی ترکیب یافته باشد از صفاتی و قوت‌هایی که پاره‌ای بهیمی و پاره‌ای سبعی و پاره‌ای شیطانی و پاره‌ای ملکی می‌باشند، ترکیب شده است. از جنبه بهیمی شهوت شره، حرص و فجور و از جنبهٔ سبعی: حسد، عداوت، بغض و از جنبهٔ شیطانی: مکر، خدعه، حیله، تکبر و حُبّ جاه و تفاخر و استیلا و از جنبه ملکی: علم، نزاهت، طهارت زاید و اصول همه خلق‌ها این اخلاق چهارگانه است که در باطن انسان عجین شده است. انسان از ظلمات سه گونه اخلاق ناپسند یاد شده تنها به نور هدایت که مستفاد از شرع و عقل است تواند رهایی یابد و نخستین امری که در نفس انسان حادث می‌شود صفات بهیمی است که موجب غلبه شهوت و شره است و سپس اخلاق سبعی در او خلق می‌شود که موجب غلبه، عداوت و معادات و مناقشه است.

و سپس اخلاق شیطانی در آن به‌وجود می‌آید که موجب غلبه مکر، خدعه می‌باشد زیرا صفت و خصلت بهیمیت و غضب موجب می‌شود که زیرکی خود را در طلب دنیا به‌کار گیرد و انجام خواست‌ها و شهوات و غضب‌ها پس از رسیدن به امور دنیا، کبر، عجب، مفاخرت و برتری‌طلبی ظاهر می‌شود و بعد از آن اگر عقل و خردی که موجب بروز نور ایمان است در او ظاهر شود آن شخص از حزب خدا و جنود ملائکه است و اگر آن صفات دیگر در او رشد کند و نور ایمانی در نهاد او تجلی نکند از جنود شیطان خواهد بود و انسان در این مرحله از صفات با شیطان محشور خواهد شد و از زمره ابلیس و جنود ابلیس محسوب می‌شود. صفاتی که در عداد جنود عقل‌اند در رأس چهل روز تکمیل می‌شود و اصول آن‌ها در هنگام بلوغ در انسان بروز می‌کند ولکن صفات شیطانی قبل از بلوغ درو‌جود انسان رسوخ کرده نفوس شریر، با آن‌ها انس گیرند و به جایی رسد که در برابر نور عقل مقاومت کرده آن را مغلوب نماید و سرانجام مسخر شود.

قوهٔ باعثه ـ قوهٔ باعثه، همان قوهٔ شوقیه‌ای است که نخست به صحت و درستی صورت ادراک خیالی و یا ادراک وهمی و یا ادراک عقل عملی به توسط ادراک خیالی و ادراک وهمی اذعان می‌کند و سپس ادراک و اذعان به صحت آن‌ها، حیوان را در جست‌وجوی آن و یا فرار از آن برحسب سوانح پدید آمده برمی‌انگیزد. (مثلاً از تخیل صورت معشوق و یا توهم زیبایی چیزی و یا به قصد انجام آن عملی که مطلوب و مستحسن در نظر او است به عزم تحصیل آن در جست و جو و طلب آن برمی‌آید و یا از تخیل صورت حیوان درنده و یا توهم بیم و هراس از چیزی و یا به قصد فرار از آن که از نظر او لازم و ضروری است وی را به عزم فرار از آن برمی‌انگیزد.)

از برای قوهٔ باعثه دو شعبه است. یکی شعبهٔ شهوانیه که حیوان را برای جلب امر ضروری و یا امر نافعی به قصد تحصیل لذت برمی‌انگیزد.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۰۴.

دیگری شعبهٔ غضبیه که وی را بر آن می‌دارد که به عزم انتقام، ضرری را از خود دفع کند و یا از آن فرار کند و بدین‌جهت نیرویی که در کلیهٔ اعصاب و عضلات نهفته و منتشر است در خدمت و در اختیار این قوه است تا که عضلات را به وسیلهٔ جذب و استحکام رگ و پی‌ها در موردی و یا به وسیلهٔ سست کردن و کش دادن آن‌ها در موردی دیگر برانگیزد.[۱]

قوهٔ عاقله ـ قوه‌ای که مدرک کلیات است در شواهد الربوبیه در تفسیر و شرح قوهٔ عاقله آمده است:

اشراق اول: در اثبات قوهٔ عاقله برای انسان.

در انسان قوه‌ای است روحانی (به نام قوهٔ عاقله) که جدا می‌کند صورت ماهیت کلیهٔ هر چیزی را از ماده و قشرها و عوارض ماده، همان‌طور که قوهٔ غاذیهٔ حیوان، عصاره و جوهر غذا را در مراتب چهارگانهٔ هضم از قشرها و غلاف‌ها و سفاله‌ها جدا می‌سازد و مسلم است که هر ادراک و اتصال (و رابطه‌ای که مابین مدرِک و مُدرَک برقرار می‌شود) به وسیلهٔ نوعی از تجرید (و جداسازی صورت از ماده) است با این فرق که نیروی حس در ادراک حسی، صورت محسوس را از ماده جدا می‌سازد، به شرط حضور ماده و نیروی خیال در ادراک خیالی، صورت هر امر محسوسی را (هنگام غیبت ماده) از ماده و برخی از عوارض ماده (از قبیل وضع و این متی، نه از قبیل شکل و تعداد) و نیروی وهم، صورت را از ماده و از کلیهٔ عوارض ماده جدا می‌سازد با حفظ نسبت و اضافهٔ آن صورت به ماده (زیرا قوهٔ خیال، صور جزییه را از قبیل صورت زید و عمرو، و قوهٔ واهمه، معانی جزییه را از قبیل محبت و یا عداوت به شخص معینی را ادراک می‌کند).

و اما عقل و قوهٔ عاقله انسان صورت را به طورکلی و عاری و جدا از هر قید و شرطی ادراک می‌کند. پس قوهٔ عاقله، در امر محسوس، عملی را انجام می‌دهد که آن را به طورکلی معقول (و ذاتی عاری و مجرد از هر امری زاید بر ذات وی) بنماید و این فعل و عمل صادر از عقل (یعنی فعل ادراک و عمل تجرید صورت از ماده تجرید کلی) به مشارکت وضع ماده و رابطهٔ آن با قوهٔ عاقله نیست و در حالی که هر قوهٔ جسمانی چنان‌که قبلاً معلوم شد هیچ فعل و عملی را انجام نمی‌دهد مگر با مشارکت وضع و ناچار فعل قوهٔ جسمانیه، صورتی است معین و مختص به وضع.[۲] و...

قیامت ـ مراد از قیامت روزی است که بندگان خدا بعد از مرگ در آن روز به پا خواسته و به کیفر و پاداش اعمال خود برسند در مسأله چگونگی قیامت و حشر عقاید و انظار مختلف هم از نظر متکلمان و متشرعان و هم از نظر فلاسفه اظهار شده است که در محل خود (معاد حشر) بیان شده و می‌شود.[۳]

اهل معقول به استناد روایات گویند قیامت بر دو قسم است یکی قیامت صغری که فرمودند من مات فقد قامت قیامته و دیگری قیامت کبری که وقت آن نامعلوم است که «علمه عندالله.»

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب قیامت کبری و صغری بحث مفصلی دارد و گوید:

اشراق دوازدهم: در بیان قیامت صغری و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۹۳ـ۹۵.

۲ـ ترجمهٔ شواهد الربوبیه، صص ۳۰۹ به بعد.

۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۲۷۳ به بعد.

قیامت کبری.

قیامت صغری امری است واضح و معلوم همان‌طور که حکما گفته‌اند «من ماتَ فَقَد قامَتْ قیامته» (هر کس بمیرد قیامتش آشکار گردد) و باید دانست که هر چه در قیامت کبری و روز محشر است نظیر و نمونهٔ آن در قیامت صغری (و دوران پس از مرگ و قبل از ظهور قیامت کبری) خواهد بود و نیز باید دانست که کلید و مفتاح علم به روز قیامت و معاد خلایق، معرفت و شناسایی نفس و مراتب او است (زیرا حقیقت قیامت و معاد، ظهور سرایر و ضمایر و اوصاف و احوال نفس است) و مرگ و رهایی از این عالم عیناً مانند ولادت طفل و رهایی او از شکم مادر است. پس آخرت را با دنیا و سرای نخستین مقایسه کن و درست کن و درست بسنج و معنای آیهٔ شریفهٔ «و ما خَلْقُکم ولا بَعْثُکم الّا کنفسٍ واحده» (نیست آفرینش و برانگیختن شما مگر بسان نفس واحده ـ سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۸) را به خوبی درک کن.[۱]

پس هر کس بخواهد قیامت کبری و ظهور و تجلی حضرت حق را به صفت وحدت حقیقیه و بازگشت روح اعظم (یعنی وجود مطلق) و مظاهر مطلق را به سوی او و فنای کل عالم (از عناصر و موالید و مرکبات) و حتی افلاک و املاک (یعنی قوای منطبعه در آن‌ها) و ارواح و نفوس را بداند و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «فَصَعِقَ مَنْ فی السّماواتِ و من فی‌الارض الا من شاءالله» (بی‌هوش شوند هر آن‌که در آسمان‌ها و زمین‌اند، مگر آن‌که خدا بخواهد.[۲] (که حاکی از فنای کل عالم است) آگاه گردد (و بداند که همگی افراد فریادزنان و صیحه‌کنان از مقابر و منازل دنیوی خویش به ساحت آخرت می‌شتابند و همگی به جز آنان که در نتیجهٔ سیر و سلوک و عبودیت پروردگار قیامت کبری و مقامات عالیه را در دار دنیا احراز نموده‌اند از وحشت و دهشت قیامت و حضور در پیشگاه عدل الهی نالان و پریشانند)، این چنین کسی باید در اصول گذشته که حاکی از توجه و سلوک هر موجود سافلی به جانب موجود عالی و بازگشت هر چیزی به اصل خویش و اثبات حرکات طبیعیه و غایات آن و حرکات نفسانیه و غایات آن و اتصال نفوس فلکیه به غایات و مقامات عقلیه دقت و تأمل کند و همه را از نظر بگذراند و هر کس دربارهٔ انقلابات و تحولات واقع در اطوار خلقت انسان از آغاز انعقاد نطفه تا زمان تکوین صورت حیوانی و سپس احراز مقام انسانی و نیل به مرتبه عقلانی و ارتقا به مقامات بالاتر نظر و تأمل کند و از طریق برهان و شهود نه از طریق تقلید و شنیدن، به معنا و حقیقت آیهٔ شریفهٔ (یا ایهاالانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» (ای انسان تو در راه پروردگارت سخت کوشیده‌ای و او یا حاصل عمل خود را خواهی دید)[۳] واقف و آگاه گردد (و این حقیقت را در سیر و سلوک و طی درجات و مراتب جسمانی و عقلانی انسان به خوبی دریابد). تصدیق و ایمان به قیامت کبری بر وی دشوار نخواهد بود. خدای متعال در قرآن مجید می‌گوید «ولله میراثُ السّماوات والارضِ» (میراث آسمان‌ها و زمین برای خداوند است)[۴]

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۴۱۷ به بعد.
۲ـ زمر / ۶۸.
۳ـ انشقاق / ۶.
۴ـ آل‌عمران / ۱۸۰.

و نیز می‌گوید «کل شیءٍ ها لکٌ الا وجْهه» (همه چیز فانی است جز وجه‌الله)[1] و نیز می‌گوید «کلّ مَن علیها فانٍ وَیَبْقیٰ وجهُ ربّهٔ ذوالجلال والإکرام» (هـر کـه بـر زمین است فـانی شـود و وجـه پروردگارت که ذوالجلال والاکرام است بـاقی ماند)[2] (و کـلیهٔ ایـن آیـات شـاهد بـر رجـوع و بازگشت کلیهٔ موجودات به سوی خدا و ظـهور قیامت کبری است).

و مسلم است که انکار قیامت کبری از ناحیهٔ آنان که یا به وسیلهٔ شهود و عیان و یا از طـریق دلیل و برهان بدین مقام و مرتبه از علم و یقین نرسیده و بدین سعادت عظمی نایل نگشته‌اند (و بـر انکـار و جـهل و جـمودت خـویش بـاقی مانده‌اند) یا به علت غرور آنان به عـقل نـاقص خویش و یا به علت ضعف ایمان‌شان (به خدا و رسول و روز جزا و شواهد و براهین آسـمانی) است که خدا ما و برادران ایمانی ما را از آن غرور و ضعف رهایی بخشد و هر کس دل او به نـور یقین روشن و منور گردید، همواره تبدیل و تغیر اجزای عالم و اعیان و طبایع و نفوس آن‌ها را در هر لحظه مشاهده می‌کند و به رأی‌العین می‌بیند که کلیهٔ اجزای عالم دائماً در تـغیر و تـبدلند و تعینات و خصوصیات آن‌ها زایل و گذرانند و آن کس که حشر جمیع قوای انسانی با اخـتلاف و تباین آن‌ها در ذات و ماهیت و اختلاف مواضع آن‌ها در بدن و اختلاف آثار مترتب بـر آن‌هـا و بازگشت و رجوع همه آن‌ها را به یک ذات بسیط روحانی (به نام نفس) و اضمحلال و فنای آن‌ها را در آن ذات بسیط روحـانی مشـاهده کـند (و ببیند که چگونه همگی قوا و آثار مترتب بر آن‌ها به یک اصل و حقیقت بسیط روحانی مشـاهده کند (و ببیند که چگونه همگی قوا و آثار مترتب بر آن‌ها به یک اصل و حقیقت بسیط وحدانی به نام نفس بازمی‌گردند و همگی در ذات و وجود او فـانی و مـضمحل شـده‌انـد و بـا رجـوع و اضمحلال و فنای در آن ذات استقلال و تعینات خود را از دست می‌دهند) تصدیق به رجـوع و بازگشت کلیهٔ موجودات عالم به سوی خـدای واحد قهار بر وی سهل و آسان خواهد بود.

و بدان که هر چند نفخه از جانب پروردگار نفخهٔ واحد یگـانه‌ای است، زیـرا او بـه جـمیع ماسوای خود محیط است ولی نسبت به خلایق، نفخات متعددی است برحسب تعدد اشـخاص همان‌طور که کلیهٔ ازمنه و اوقات و ساعات که در این عالم، متکثر و متعدد و دارای امتدادی بسیار طولانی و متعاقب‌انـد، نسبت بـه خـدا سـاعت واحداند چنان‌که خود در قرآن مجید می‌گوید «و ما امرُنا الاواحدةٌ»[3] و لفظ ساعت نـیز مشـتق و مأخوذ از کلمهٔ سـعی است زیـرا جـمیع اشـیاء ساعی و متوجه به جانب اویـند (و ایـن مـطلب خلاصه‌ای است از آن‌چه که بر اهل کشف معلوم گردیده است و تمامی تحقیق در این باب محتاج است به ملازمت طـریقه اهـل کشـف و کـثرت مراجعه به آنان).

۱ـ قصص / ۸۸.
۲ـ رحمن / ۲۷.
۳ـ قمر / ۵۰.

ک

کائنات ـ کائنات در مقابل مبدعات است و در موارد مختلف با قید و مضاف‌الیه خاصی بکار برده می‌شود مثلاً گفته می‌شود «کائنات ارضیه» و یا «عنصریه» و یا «معدنیه» و «نباتیه» و حیوانیه و «کائنات متعاقبه» و بالجمله موجودات عالم جسمانی را اعم از عناصر و معادن و حیوانات و نباتات کائنات گویند و گاه کائنات به معنی اعم اطلاق بر تمام موجودات می‌شود.[1]

کامل ـ آن‌که به مرحلهٔ کمال رسیده باشد.

← انسان کامل.

کتاب ـ تمام موجودات عالم از جهت آن‌که مظهر الهی بوده و مرقوم و مکتوب است در آن‌ها آثار وجودی حق، کتب و صحف الهی‌اند صدرا گوید: انسان نسخهٔ مختصر عالم بزرگ و جهان وجود است که «کتبه ایدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمة» و تمام آن‌چه در عالم کبیر هست نمونهٔ آن در نفس انسانی موجود است و بلکه نفس انسان مظهر صقع ربوبی و عالم لاهوت نیز می‌باشد و بعداً بیان خواهد شد که تمام افعال و حرکات و آن‌چه را انسان انجام می‌دهد آثاری در کتاب نفس می‌گذارد و روز حشر که حجب برطرف گردد ظاهر و هویدا شده اگر خوب «خوب» و اگر بد «بد» که فرمود «و اما من اوتی کتابه بیمینه».

و مراد از کتاب مبین که «لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» فرمود نفوس ناطقه کلیه است.[2]

ملاصدرا در تفسیر آیهٔ نور گوید:[3]

انسان کامل کتاب جامع آیات حق است و محلی است که همهٔ حقایق عقول و نفوس در آن منطوی است و کلمهٔ کامله‌ای است مملو از فنون و علم، و نسخهٔ مکتوبی است از مثال کن فیکون و آن (انسان کامل) امر وارد به‌واسطه کاف و نون است، مظهر اسم‌الله اعظم است، جامع جمیع اسما است از جهت روح و عقلش قلم اعلی است که ام‌الکتاب نامیده‌اند و از جهت قلب حقیقی او یعنی نفس ناطقهٔ او کتاب لوح محفوظ است و از حیث نفس حیوانی او، دفتر جسمانی است.

کتاب المحو والاثبات ـ ملاصدرا مراتب علم خداوند را به اشیاء عبارت از عنایت او و قضای او می‌داند که از آن تعبیرات دیگری هم شده است از جمله ام‌الکتاب و قدر و کتاب‌المحو والاثبات چنان‌که فرمودند «یمحوا الله

۱ـ اسفار، ج ۸، ص ۱۰۵ و رسائل، صص ۲۲۴.
۲ـ همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۲۹۰ ـ ۲۹۱.
۳ـ تفسیر آیهٔ نور، ص ۱۷۵.

ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب» و محل آن لوح و قلم است یکی از آن دو بر سبیل قبول و انفعال که آن لوح باشد یا هر دو قسمش و دیگر قلم بر سبیل فعل و حفظ.[1]

کدخدا ـ از عقل فعال تعبیر بـه کـدخدا و کدخدای ارض شده است.[2]

کرسی ـ هر چیزی که بر آن تکیه شـده و آن‌چه موضوع برای نشـستن روی آن بوده است. ظاهراً از اقدام روزگار با چوب وسایلی درست می‌کردند که بر روی آن جلوس می‌کردند آن را تخت و پاره آن را کرسی نام می‌نهادند زیربنای اولیه ساختمان را هـم کـرسی گـویند، پـایه‌های استواری که قبلاً سازند برای این‌که بنا را بـر آن استوار کنند، کرسی گویند.[3]

عده‌ای گویند کرسی عبارت از جسم بزرگی است به اندازه تمام آسمان‌ها و زمین از لحاظ ظرفیت و احاطهٔ مقداری، پاره‌ای گفته‌اند کرسی عبارت از نفس عرش است و هر دو یعنی عرش و کرسی یکی است و استدلال کرده‌اند که گاه به سریر، عرش گویند و گاه کرسی گویند «قیل اَهذا عرشک» و «ولها عرش عظیم» که بر همان اطلاق کرسی هم شده است. «ولقد فتنا سلیمان والقینا علی کرسیّه جـسداً» بنابراین کرسی و عرش یکی است، عده‌ای گفته‌اند که کرسی و عرش هر کدام چیز جدایی مـی‌باشند. پـاره‌ای گـفته‌انـد تـختی است زیر عرش و بالای آسمان هفتم که در این باب روایات هم آمده است. پاره‌ای گفته‌اند کـه آسمان‌ها و زمین همه بر کـرسی قـرار دارنـد و کرسی زیرزمین است مانند عرش که فوق ارض است یعنی کرسی زیر زمین و عرش بالای زمین است.

حـضرت عـلی عـلیه‌السـلام فـرموده‌انـد «آسمان‌ها و زمـین و آن‌چـه در آن‌هـا است در جوف کرسی است و چهار ملک موکل دارد که به‌اذن خداوند آن را حمل مـی‌کنند. یکـی از آن ملائکه در صـورت آدم است کـه خـداونـد آن صورت را بسیار دوست می‌دارد.

ملک دوم در صـورت گـاو است کـه سـید حیوانات است و آن ملک نزد خداوند تضرع و التماس کند. از خداوند برای بهایم طلب شفاعت و روزی کند و ملک سـوم در صـورت کـرکس است که سید پرندگان است. نزد خداوند تضرع و زاری کند و برای طیور طلب شفاعت و روزی کند. ملک چهارم در صورت شیر است که سید درندگان است و آن به نزد خداوند گریه و زاری کند و برای درندگان شفاعت و رزق طلب کند و صورتی بین آن صور از صورت گاو زیباتر نبود و اصولاً صورت گاو از همه حـیوانـات زیـباتر است و از این‌رو قوم بنی‌اسرائیل برای عبادت و پرستش از گاو استفاده کرده‌اند. ملاصدرا گـوید این احادیث که نقل شد متشابه‌اند.

پاره‌ای از اهل هیأت گفته‌اند که فلک هشتم کرسی است و عرش مجموع هشت فلک است که متعلق نفس است.

فـخر رازی گـفته است لفـظ کـرسی در آیةالکرسی اخبار صحیح آمـده است در اخـبار کرسی عبارت از جسم بـزرگ است کـه تـحت عـرش است و فـوق آسـمان هـفتم است و بـه هرحال کلمات عرش و کرسی از کلماتی است که متشابه‌اند و نیاز به تأویل دارند که اغـلب در

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، صص ۲۹۰ ـ ۲۹۱.

۲ـ رسائل، ملاصدرا، صص ۱۵۱، ۲۹۲.

۳ـ تفسیر آیةالکرسی، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۲.

کلمات عارفان و فلاسفه اسلام مورد تأویل واقع شده است. و لذا پاره‌ای گفته‌اند کرسی علم است و آن‌چه وسیع است به وسعت زمین و آسمان‌ها علم است. پاره‌ای گفته‌اند مراد از کرسی قدرت و سلطنت است. یعنی قدرت خداوند بر آسمان‌ها و زمین احاطه دارد.

کشف ـ به دست آوردن چیزی نامنتظر یا غیرمسبوق به سابقه. ملاصدرا گوید: کشف به دو قسم است، کشف صوری و کشف معنوی.

کشف صوری آن چیزی است که در عالم مثال از طریق حواس خمس حاصل می‌شود و علت آن این است که نفس فی ذاتها سمع و بصر و شمّ است و یعنی همان‌طور که بیان شد، نفس در عین وحدت همه قوت‌ها است یعنی این نفس است که بیننده و شنونده و چشنده و لمس‌کننده است پس مکاشفهٔ صوری گاه بر طریق مشاهدهٔ بصریه است که البته در معنی و واقع کار نفس است.[1] مانند مکاشف، صور ارواح را به‌صور متجسد مشاهده کند و یا انوار روحانی را متجسّد بیند و یا مسموعات را متجسد بشنود، به‌صورت کلام منظوم و یا مانند صلصلة الجرس و صداهای زنبور عسل شنود چنان‌که در حدیث آمده است که حضرت رسول در اصوات یاد شده که می‌شنودند خودشان منظور را می‌فهمیدند. و یا به صور دیگر چنان‌که می‌فرمودند «انی لا جد نفس‌الرحمن من قبل الیمن».

انواع کشف صوری یا متعلق به حوادث است یعنی حوادث دنیوی است یا نه اگر مربوط به حوادث دنیوی باشد رهبانیت نامند و اگر مربوط به حوادث دنیا نباشد معتبر خواهد بود و اهل سلوک به این نوع کشف‌ها که مربوط به امور دنیوی است توجهی ندارند و حتی بسیاری از اهل الله توجه به کشف اخروی هم ندارند زیرا آن‌ها غایت مقصد خود را خدا قرار داده‌اند و محو در جناب حق‌اند و این مکاشفات صوری گاهی با اطلاع بر معانی غیبی است و بلکه اکثر آن‌ها متضمن مکاشفات معنوی است و منبع این مکاشفات قلب انسان است یعنی نفس ناطقه آن و اما کشف معنوی مجرد از صور حقایق که حاصل از تجلیات اسم العلیمْ الحکیم است. عبارت از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است و آن را نیز مراتب است که اولین مرتبت آن ظهور معانی است در قوهٔ مفکّره بدون به‌کار داشتن مقدمات و ترکیب قیاسات و بلکه ذهن از مطالب به مبادی، نتقال می‌یابد که حدس نامند. و در قوهٔ عاقله نوعی لوامع انوار است که در ادنی مراتب کشف این لوامع ظهور می‌کند و بعد در مرتبهٔ قلب است که الهام نامند و مرتبه سوم، مرتبهٔ روح است که مرتبهٔ شهود روحی است پس مراتب آن: ۱ـ مفکره ۲ـ عاقله ۳ـ قلب ۴ـ روح است.

فی انواع المکاشفة علی‌الاجمال.

اعلم ان الکشف کما اشیر الیه قسمان: صوری و معنوی، و اعنی بالصوری ما یحصل له فی عالم المثال من طریق الحواس الخمس، و سبب ذلک یحتاج شرحه الی کلام طویل، یظهر منه ان للنفس فی ذاتها سمعاً و بصراً و شما و ذوقا و لمساً، فالمکاشفة الصوریة قد تکون علی طریق المشاهدة البصریة، کرؤیة المکاشف صور الارواح المتجسدة و الانوار الروحانیة، و اما ان یکون علی طریق السماع، کسماع النبی صلی‌الله

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۴۹، ۱۵۱.

علیه و آله الوحی النازل علیه کلاماً منظوماً، او مثل صلصلة الجرس و دوی النحل، کما جاء فی‌الحدیث، فانه صلی‌الله علیه و آله کان یسمع ذلک و یفهم المراد منه، او علی سبیل الاستنشاق، و هو التنسم بالنفخات الالهیة، و التنشق بالفتوحات الربوبیة، کما اخبر عنه بقوله صلی‌الله علیه و آله: ان لله فی ایام دهرکم نفحات، الا فتعرضوا لها، و قال ایضاً: انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن، او علی سبیل الملامسة و هی بالاتصال بین النورین او بین الجسدین المثالیین، کما قال ابن‌عباس رضی‌الله عنهما قال: قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله: رأیت ربی تبارک و تعالی فی احسن صورة، فقال: فیمن یختّص الملأ الاعلی یا محمد، قلت: انت اعلم ای ربی مرتین، قال فوضع الله کفه بین کتفی، فوجدت بردها بین ثدیی، فعلمت ما فی‌السموات، ثم تلا هذه الایة: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض و لیکون من الموقنین، او علی طریق الذوق، کمن یشاهد انواعا من الاطعمة، فاذا ذاق منها و اکل، اطلع علی معان غیبیة. قال النبی صلی الله علیه و آله: رأیت انی اشرب اللبن حتی خرج الری من اظفاری، فاولت ذلک بالعلم، و قد یجتمع بعض هذه المکاشفات مع بعض، و قد ینفرد، و کلها تجلیات اسمائیة، اذ الشهود البصری من تجلیات الاسم البصیر، والسماع من الاسم السمیع، و کذلک البواقی، اذ لکل منها اسم یربیه، و کلها من سوادن الاسم العلیم.

ثم انواع الکشف الصوری اما ان یتعلق بالحوادث الدنیویة اولا. فان کانت متعلقة بها فیسمی رهبانیة، و ان لم یکن متعلقة بها فهی معتبرة، و اهل السلوک العلمی لعدم وقوف هممهم العالیة فی الامور الدنیا وبهَ لا یلتفتون الی هذا القسم من الکشف، لصرفها فی‌الامور الاخرویة و احوالها، و یعدون ذلک من قبیل الاستدراج او المکر بالعبد، بل کثیر منهم لا یلتفتون الی الکشف الاخروی ایضاً، و هم الذین جعلوا غایة مقصدهم و منتهی غرضهم الفناء فی‌الله والمحو فی جنابه.

و هذه المکاشفات الصوریة قد تکون مع اطلاع علی المعانی الغیبیة، بل اکثرها یتضمن المکاشفات المعنویة، فیکون اعلی مرتبة و اکثر یقینا لجمعها بین الصورة والمعنی، و منبع هذه المکاشفات هو القلب الانسانی، ای نفسه الناطقة المنورة بالعقل العملی، المستعمل لحواسه الروحانیة، و قد مَرَّ ان للنفس فی ذاتها عینا و سمعاً و غیر ذلک کما اشار الیه بقوله: فانها لاتعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور، و فی الاحادیث المشهورة ما یؤید ذلک کثیرة، و تلک الحواس الروحانیة هی اصل هذه الحواس الجسمانیة، فاذا ارتفع الحجاب بینها و بین هذه الخارجیة، یتحد الاصل مع الفرع، فیشاهد بهذه الحواس ما یشاهد بها، والروح یشاهد جمیع ذلک بذاته، لان هذه الحقایق یتحد فی مرتبته عند کونه فی مقام العقل، لان العقل کل الموجودات کما بیناه فی‌العلوم النظریة، و اقمنا البرهان علیه علی ما یناسب اهل النظر، و براهین هذه المقدمات کلها یوجد فی مقالاتنا و مسفوراتنا، قد ذکرناها هاهنا مجردة عن‌البراهین، جریا علی عادة القوم.

و اما الکشف المعنوی، المجرد من صور الحقایق، الحاصل من تجلیات الاسم العلیم الحکیم، و هو ظهور المعانی الغیبیة و الحقایق العینیة، فله ایضاً مراتب، اولها ظهور المعانی فی

القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات و تركيب القياسات، بل بان ينتقل الذهن من المطالب الى مباديها، و يسمى بالحدس، فم فى القوة العاقلة المستعملة للمفكرة، ويسمى بالنور القدسى، والحدس من لوامع انواره، فهى ادنى مراتب الكشف، ثم فى مرتبة القلب و يسمى بالالهام، ان كان الظاهر معنى من‌المعانى، لاحقيقة من الحقايق و روحا من الارواح، و الا فيكون مشاهدة قلبية، ثم فى مقام الروح و يسمى بالشهود الروحى، و هى بمثابة الشمس المنورة لسموات مراتب الروح و اراضى مراتب الجسد، فهو بذاته اخذ من الله العليم الحكيم المعانى الحقيقية من غير واسطة على قدر استعداده، اى قوة قبوله الاصلى، و يفيض على ما تحته من القلب و قواه العالية و السافلة.

کفر ـ سیاهی شب و تاریکی آن و تاریکی خانه، ناگرویدن و ناسپاسی کردن و معانی دیگر.

ملاصدرا گوید: کفر را درجات متفاوت است و در ازای هر مرتبه‌ای از ایمان مرتبه‌ای از کفر است و از مراتب آن: کفر قالب، کفر نفس و کفر قلب است.

نخستین درجات کفر، کفر قالب است که هر کس از آن آگاه است هر کس منکر ضروریات دین شود واجب‌القتل است.

دوم کفر نفس است، زیرا نفس درواقع بت بزرگ و طاغوت اعظم است «أرَأیتَ مَن اِتَّخَذَ الهه هواه». اجتناب کردن از بت هوای نفس واجب است که فرمودند «واجنبنی و بَنیَّ ان نَعبُدَ الاصنام».[1]

سوم کفر قلب است و آن این است که هرگاه در مرآت سِرّ عارف تجلی کند و از عین دلش غشاوت بزداید و کدورت و زنگار را از آن برطرف کند. نور حق در آن ظهور و بروز کرده و جمال احدیت در آن (قلب) تجلی می‌کند و...

در جای دیگر گوید:[2]

و نیز کفر عبارت از احتجاب است و احتجاب از حق است همان‌طور که مشرکان حاجب از حق بودند و یا حجاب از دین است مانند اهل کتاب که محجوب از دین حق بودند و قهراً محجوب از حق، محجوب از دین هم می‌باشد ولکن محجوب از دین ممکن است محجوب از خداوند نباشد که اینان منافقانند که با خداوند و مؤمنان خدعه می‌کنند.[3]

فى مراتب الكفر

اعلم: ان الكفر على درجات متفاوتة؛ و بازاء كل مرتبة من الايمان مرتبة من‌الكفر فمن مراتبه كفر القالب و كفر النفس و كفر القلب.

فاول درجات الكفر كفر القالب ؛ و هو ظاهر مكشوف لكل احد فمن انكر شيئاً من ضروريات الدين، اوردّ علامة من علامات الشريعة، فقد استحق القتل والاسر فى‌الدنيا والعذاب فى الاخرة.

و ثانيها كفر النفس؛ فلان النفس بالحقيقة هى الصنم الاكبر والطاغوت الاعظم. أرأيت من اتخذ الهه هويه؟ و فى‌الحديث: ابغض اله عبد فى الارض الهوى؛ و قل من‌العباد من اجتنب عن عبادة صنم الهوى و طاعة طاغوت النفس؛ فحرى ان يستعيذ الانسان منها الى‌الله و يدعو له ان يوفقه للاجتناب عنها؛ و لعل دعاء ابراهيم عليه‌السلام فيما حكى‌الله عنه فى قوله: و اجنبنى و بنى ان

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۱۷۴ ـ ۱۷۵.

۲ـ تفسیر آیة‌الکرسی، ص ۲۷۳.

۳ـ همان.

نعبد الاصنام؛ هو للاجتناب عن هذه العبادة. فهذا کفر من کان بعد فی عالم الاکوان و لم یتجاوز عنه الی عالم الملکوت.

و اما کفر القلب، فهو ان السالک اذا انجلی مرآة سره و کشف عن عین قلبه الغشاوة و ارتفع عنه الکدورة و تقوی حدقته، فوقع فیها نورالحق و تجلی لها جمال الاحدیة. فاذا غافصه تجلیه فر بما لم یثبت فاعتقد لذاته انها عین الحق؛ و بادر لبقاء الانانیة فیه؛ و قال انه فیها، فانا الحق او سبحانی؛ او فقد تدرع باللاهوت ناسوتی؛ الا ان یثبته الله تعالی بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الاخرة فیعرف ان الصورة الالهیة لیست فی مرآة ذاته؛ بل تجلت لها و ما حلت فیها؛ بل ظهرت منها و لها ولو حلت، لما تصور ان یتجلی صورة واحدة لمرائی متعددة فی حالة واحدة؛ بل کانت اذا حلت فی مرآة ارتحلت عن‌الاخری و هیهات. فان‌الله تجلی لجملة من‌العارفین دفعة؛ و ان کان فی بعض المرائی اصح ظهوراً و اقوم کشفا؛ و فی بعضها اخفی و امیل الی الاعوجاج عن الاستقامة؛ و ذلک لتفاوت المرائی فی الصفاء والصقالة و صحةالوجه و استواء البسیط. فافهم جداً و تنبه لمعنی قوله تعالی: و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون؛ و قوله یا ایهاالذین آمنوا امنو.

نقل عن ابی یزید البسطامی انه قال: الهی ان قلت یوماً سبحانی ما اعظم شأنی، فانا الیوم کافر مجوسی اقطع زناری و اقول: اشهد ان لا اله الاالله و اشهد ان محمداً رسول‌الله، و قال الحلاج:

کفرت بدین‌الله والکفر واجب
لدیّ و عندالمسلمین قبیح

و اما کفر الروح فهو شرک خفی اخفی من کل شرک؛ و هو منبع کل شرک و کفر و مبدأ کل شر و آفة، الا و هوالامکان الثابت لجمیع لما هیات الفاشی فی کل الموجودات المعلولة، و لهذا قیل: کل ممکن زوج ترکیبی. فالممکن الموجود اذا نظرت الی ماهیته من حیث هی هی، حکم‌العقل علیها بعدم الارتباط والنسبة الی الواجب تعالی و بجواز طریان العدم والبطلان علیها من تلک الجهة؛ لانها غیر مجعولة؛ و اذا نظرت الی وجودها الفایض علیها من الحق، حکم علیها بالوجوب والحقیة، فکل ماسوی الاول تعالی بماطلة بذواتها، حقة بغیرها. فهذه‌الظلمة المستبطنة فاشیة فی جمیع العالم؛ الا انها مضمحلة فی المبدعات بسطوع نورالحق و اشراق شمس الاحدیة.

کلّ ـ کل به معنی جمع، جمیع و در برابر جزء است، چنان‌که کلی در برابر جزئی است، فرق بین کل و کلی عبارت است از:

۱ـ کل از جهت آن‌که کل است موجود در خارج است اما کلی از جهت آن‌که کلی است موجود در خارج نیست بلکه موجود در ذهن است.

۲ـ کل مرکب از اجزا است و کلی مرکب از جزئیات خود نیست.

۳ـ کلی گاه مقوم جزئی است و کل متقوم به‌جز است.

۴ـ طبیعت کل حمل بر هر یک از اجزا نمی‌شود لکن کلی بر هر یک از افراد خود حمل می‌شود.

۵ـ کل به هر یک از اجزای خود به تنهایی متحقق نمی‌شود ولکن کلی کلی است به هر یک از جزئیات خود.

۶ـ اجزای کل محصور و محدود است و جزئیات کلی نامحصور و نامحدودند و فروقی

دیگر.[۱]

کلام ـ کلام یعنی سخن و عبارت از جمله‌ای است که لااقل مرکب از دو کلمه باشد و بالأخره کلام از نظر معنای عرفی عبارت از الفاظ و حروفی است که به‌منظور ادای مقصود و بیان مراد از مقاطع خاص خارج می‌شود و از نظر معنای عام آن‌چه مبین و حاکی از مافی‌الضمیر باشد کلام گویند و تکلم مصدر و مشتق از کلم است و به معنی جرح است و «المتکلم من قام به الکلام» چنان‌که کاتب «من اوجد الکتاب» است که کتابت باشد و هر کتابی کلام است از وجهی و هر کلامی کتاب است از وجهی زیرا هر متکلمی کاتب است از وجهی و هر کاتبی متکلم است از وجهی و به عبارت دیگر هر متکلمی به‌واسطهٔ قلم قدرت خود در لوح نفس خود کاتب است. کسانی‌که گویند کلام صفت متکلم است مراد آن‌ها متکلمیت است و کسانی‌که گویند کلام صفتی است قائم به متکلم مراد آن‌ها قیام فعل به فاعل است نه از قبیل قیام عرض به معروض و موضوع و کسانی‌که گویند متکلم کسی است که ایجاد کلام کند مراد آن‌ها از کلام امری است که قائم به نفس متکلم است.[۲]

یکی از مباحث مورد بحث ملاصدرا، بحث در کلام و چگونگی آن از سوی خداوند و بحث در معنی کتاب است. به‌طوری‌که از تاریخ فن کلام مستفاد می‌شود نخستین بحث متکلمان در تمدن اسلامی بحث در چگونگی کلام و سخن گفتن خداوند بوده است که می‌فرماید «کَلَّمَ‌الله موسی تکلیماً» یکی از وجوهی که در نام‌گذاری فن جدل و مناظره به علم کلام ذکر شده است این است که گروهی از اهل نظر نخستین بحث آن‌ها در باب چگونگی کلام و متکلم بودن خدا بوده است و به‌تدریج نام فن جدل و مناظره و بحث در ذات و صفات الهی را کلام بدان سبب نامیدند و اساس بحث آن‌ها بر این پایه بوده است که خداوند ثابت ولایتغیّر است و در معرض حوادث و تبدّلات نیست و طبیعت کلام خروج حروف و اصوات است از مقاطع خروج که حروف و خروج در خداوند درست نیست زیرا خداوند اعضا و جوارح ندارد چون جسم نیست و دیگر در معرض تغیّر و تبدّل نیست و سخن گفتن صفت حادث است و نه قدیم، پس کلام دربارهٔ خدا یعنی چه پاره‌ای گفته‌اند خداوند در درخت برای موسی ایجاد کلام کرد و این درخت بود که به حکم مظهریت کلام حق را القا کرد و پاره‌ای برای آن تأویل دیگری کرده‌اند. ملاصدرا فرق بین کلام خالق و کلام مخلوق گذارده است و نیز فرق بین کتاب مخلوق و کتابت خالق را بیان کرده است و مراتب کتاب الهی یعنی قرآن مجید را با مراتب انسان انطباق داده است و گفته است، شناخت لبّ قرآن ویژهٔ اهل الله است، قرآن حاوی اسرار و رموزی است که لایمسُّه الا المطهرون. پاره‌ای فرق گذارده‌اند بین کلام لفظی و کلام نفسی لکن ملاصدرا براساس اصالت و وحدت وجود بیانی دارد هم در باب کلام و هم کتاب و هم لوح محفوظ و لوح قضا و قدر الهی که کاملاً با بیان و تأویلات همهٔ عارفان و فلاسفه و متکلمان متفاوت است و به عبارت دیگر تفسیر و توجیه او از نوعی دگر است که احیاناً هیچ یک از مکتب‌ها بدان

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۲۱۳.

۲ـ مشاعر، ص ۱۲۱ و اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۳۲ـ ۵۴.

نرسیده‌اند.[۱]

کلمهٔ کتاب به معنی قرآن مجید و کتب آسمانی دیگر در موارد عدیده در قرآن مجید آمده است. از جمله واژه‌هایی که مکرر در قرآن آمده است «کلمه» و «کلمات» است.

۲۶ مرتبه نام کلمه آمده است به معنی اصطلاحی: مصدقاً بکلمة من‌الله (آل‌عمران، ۳).

یُبَشِّرُکَ بکلمة منه اسمه المسیح عیسی بن مریم (آل عمران، ۳).

و قالوا تعالوا الی کلمة سواء (۶۴، ۳).

و تمت کلمة ربک صدقاً و عدلاً (انعام، ۶).

و چهارده مورد کلمات و کلمات تامات آمده است.

و چهارده مورد «کلم» و هفتاد بار کلمهٔ قرآن و هفت مورد فرقان آمده است.

یک بار لوح محفوظ آمده است.

و کلمات: قضی به‌صورت فعل در شکل‌های گوناگون بیش از چهل مورد و کلمهٔ قدر به صورت فعل و هم اسم و مصدر در صیغه‌های گوناگون ۳۹ مورد آمده است.

و اشاره شد که بخش اعظم از سفر سوم اسفار بحث در کلام، قرآن و تأویل آیات مربوط به کتاب و کلام و قرآن و لوح محفوظ و لوح محو و اثبات و قضا و قدر الهی است.

اساس اشکال اهل کلام این بوده است که خداوند ذات مقدس است که در معرض تغییر و تبدیل نیست و کلام ذاتش تجدد و تغیّر است و عبارت از حروفی است که از مقاطع مخارج حروف به‌تدریج خارج می‌شود و این امر دربارهٔ خداوند نمی‌تواند درست باشد و از طرفی در قرآن مجید اطلاق تکلم و متکلم بودن به خداوند شده است پس باید راهی یافت که در عین حال که خداوند متکلم است و با حضرت موسی سخن گفته است نوع کلام را دربارهٔ او توجیه کرد.

کلام از دیدگاه ملاصدرا و عارفان اسلامی مفهوم دیگری دارد که گفته‌اند «فما ظَهَر العالم الا بالکلام بل العالم کلمه الکلام» چرا جهان وجود را کلاً کلام دانسته‌اند زیرا از وجود سازندهٔ آن حکایت دارند. زیرا چنان‌که ملاصدرا گوید: غرض اول گوینده در ارادهٔ کلام انشای اعیان حروف است و ایجاد ما فی ضمیر یعنی بیان آن‌چه در درون انسان به‌وسیله حروف و اصوات متکی به مخارج حروف است و ترتیب اثر بر آن از اهداف ثانویه است و این در موردی است که انشای کلام بالذات مطلوب باشد و در مواردی ترتّب اثر بر آن مطلوب بالذات است.[۲]

کلام بر سه گونه است اول آن‌که مقصود بالذات خود کلام باشد مانند ابداعات الهی که جهان عقول مجرده باشد که کلمات تامات‌اند دوم آن‌که هم کلام و هر ترتیب اثر و آثار آن هر دو مطلوب بالذات باشد و آن خلق جهان مدبّرات علویه و ملائکهٔ سماویه است که لازمهٔ وجود آن‌ها تدبیرات وتحریکات است یعنی تأثیر در سفلیات که آثار غیرقابل انفکاک آن‌ها است که ملاصدرا آن‌ها را کلمات وسطی نامیده است سوم کلماتی است که بالذات مطلوب نیست و غرض از آن‌ها چیز دیگر است مانند خطابیات و اوامر و نواهی به ارباب تکلیف که قهراً قابل تخلف است و گاه مکلفان از ترتیب اثر بر آن‌ها سرپیچی کنند.

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، صص ۳ـ ۵۴.

۲ـ همان، ص ۵.

بنابراین صدرا عالم امر الهی که مجردات عقلیه و نفسیه‌اند کلمات تامات می‌داند وامر دوم که مربوط به افلاک و مدبرات فلکیه است کلمات وسطی و اوامر او را به بندگان کلمات ادنی می دانند و می‌گوید: در وجود انسان هم این سه مرحله، وجود دارد. انسان قدرت بر ابداع و انشا دارد، انسان قادر بر تکوین و تخلیق است و انسان را تحریک و تصریف است به اراده. کلمات تامّات در انسان دریافت معارف است از ذات حق و استفادهٔ علوم است. من لدن حکیم علیم که به سمع قلبی کلام عقلی حدیث قدسی شنود و اوسط آن امر و نهی انسان به قوای ظاهر و اعضا می‌باشد به‌واسطه تحریک قوای نفسانی که قوای طبیعی را به حرکت درمی‌آورد که حکم نفس مجرّد است. و سومین مرحلهٔ آن طلب کاری و انجام فعلی است به‌وسیلهٔ زبان و دهان.[۱] که مرحلهٔ کلمات ادنی است.

فرق بین کلام و کتاب

این بحث از این رو مطرح است که قرآن را کتاب خدا و هم کلام خداوند گویند بحث این است که آیا بین کتاب و کلام فرق است یا نه.[۲] ملاصدرا احیاناً به تبع عارفان و فلاسفهٔ اشراقی همهٔ موجودات را کلمات‌الله می‌داند و مراتب وجود را سه‌گونه می‌داند. عالم مفارقات عقلیه علم مثل وصور و عالم اجسام و طبایع. مراد از کلمات تامات مرتبهٔ مفارقات مجرده است و عالم صور معلقه و نفوس کلمات وسطی و عالم اجسام کلمات سفلی‌اند.

قرآن و حجب

ملاصدرا گوید این قرآن از سوی حق با هزار حجاب برای خلق نازل شده است برای افراد ناتوان و گوید اختلاف صور موجودات و تباین صفات و تضاد احوال آن‌ها شواهد بزرگی است برای شناخت بطون قرآن و کلمات فعلی کونی به‌ازای کلام قولی عقلی و آن به‌ازای اسما و صفات الهی است. سپس به تأویل و تفسیر کلمات حضرت امیر(ع) پرداخته‌اند و شرح مبسوطی در باب قرآن و باب بسم‌الله و انطباق آیات الهی با موجودات داده‌اند.[۳]

همهٔ موجودات از دیدگاه او کتاب تکوین، و صحف الهی‌اند. کتاب ابرار، کتاب فجار که «ان کتاب الفجار لفی سجّین و ما ادراک ما سجین، کتاب مرقوم، ان کتاب الابرار لفی علیین و ما ادراک ما علیّون، کتاب مرقوم، فی صحف مکرمه، مرفوعة مطهرّه.

کلمات الله ـ این اصطلاح از قرآن مجید گرفته شده است. در حکمت اشراق و رسائل فارسی شهاب‌الدین سهروردی مکرر به‌کار برده شده است، کنایت از موجودات و جهان خلق است که کلمات تامات عقول و نفوس است. که کلمهٔ علیا است، در این تأویل عرفا و سپس شیخ اشراق پیش‌کسوت‌اند. از کلمات تعبیر به کلمات وجودی شده است.[۴]

ملاصدرا همه موجودات را کلام حق می‌داند... شرح مفصل راجع به کلام و کتاب و فرق بین کلام و کتاب داده‌اند[۵] و بالجمله ملاصدرا عقل را کلمه‌ای از کلمات الله می‌داند و

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۳، ص ۹.
۲ـ همان، صص ۱۰ ـ ۱۷.
۳ـ همان، صص ۲۴ ـ ۳۲.
۴ـ همان، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۲۱.
۵ـ تفسیر سوره واقعه، ص ۲۱۲.

گوید مفاد عقل حجت است وی احکام عقلّ ملاصدرا را معتبر می‌داند و گوید عین‌القضات همدانی گفته است که میزان عقل صحیح و احکام آن صادق یقینی است.[1]

درباره کلمات تامات در مفاتیح‌الغیب[2] گوید انوار مجرده قاهره در حظیرهٔ عالم قدس یعنی عقول فعاله عبارت از کلمات تامات خداوندند. پس عقول طولیه کلمات تامات‌اند زیرا تام عبارت از موجودی است که همهٔ آن‌چه برای او ممکن باشد بالفعل برایش موجود باشد و عقول طولیه در این وضع‌اند پس عقول طولیه تامند و ذات حق فوق تمام.

فی‌التّام و فوق التمام والناقص والمستکفی

اعلم ان‌الانوار المجردة القاهرة، القاطنین فی حظیرة عالم‌القدس، اعنی العقول الفعالة، هی کلمات‌الله التامات، لان التام هوالذی یوجد له کلما یمکن له فی اول الکون و به‌حسب‌الفطرة الاولی من غیر انتظار، و فوق التمام هوالذی یفضل عن وجوده وجود غیره، و یفیض علی غیره لفرط کماله، و هو واجب‌الوجود، والناقص ما یحتاج الی غیره فی کماله اللایق بحاله، ولا یوجدله فی اول الفطرة ما یستکمل به، والمستکفی هوالناقص الذی لایحتاج فی تمامه و کماله الی امر مباین عنه، خارج عن اسبابة الذاتیة و مقوماته، کالنفوس الفلکیة المستکفیة فی خروجها عن ما بالقوة الی الفعل فی حرکاتها الشوقیة بمبادیها الذاتیة العقلیة، و کنفوس الانبیاء سیما خاتمهم علیه و علیهم‌السلام حیث لم یحتج فی تکمیل نفسه القدسیة الی معلم خارج بشری، بل یکادزیت نفسه الناطقة یضیئی بنور ربه ولولم تمسه نارالتعلیم البشری لغایة لطفه و ذکائه، فالعقول المقدسة عن‌الاجرام هی کلمات‌الله التامة العلیا، والنفوس المدبرة للمساویات هی کلماته الوسطی، والنفوس السفلیة هی کلماته السفلی، و کثیراً ما کان یقول شارع‌العرب والعجم صلی‌الله علیه و اله: اعوذ بکلمات‌الله التامات کلها، یشیر به الی العقول الکاملة التامة، التی اعطی لها جمیع کمالاتها اللایقة بها فی اول الابداع، بخلاف النفوس والاجرام، فالاجرام نواقص ابداً، والنفوس مستکفیات بعضها، و متوسطات بعضها فی‌الکمال والنقص والعلو والسفالة، و بعضها ناقصات مستحیلات هالکات کالاجرام.

کلی ـ از بیان فروق میان کلی و کل معلوم شد که کلی مفهومی است ذهنی که عنوان برای افراد و با انواع زیادی است و وصف اضافی است که عارض بر ماهیات می‌شود و تمام ماهیات را این صفت هست و این صفت موقعی از قوت به فعل می‌آید که افراد آن حادث شوند این نوع کلی که عبارت از مجرد مفهوم و وصف اشتراک بین کثیرین است کلی منطقی می‌گویند و گاه معروض این وصف را از کلی می‌خواهند و آن کلی طبیعی است و گاه مجموع عارض و معروض و صفت و موصوف رامی‌خواهند و آن کلی عقلی است.[3]

و بالأخره مراد از کلی طبیعی ماهیت بلاشرط است از نظر صدرا و از این جهت گوید کلی طبیعی یعنی ماهیت من حیث هی موجود

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۳۲۲.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۴۵۶.

۳ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۱۰ و ج ۱، سفر ۱، ص ۴۳۱ و ج ۲، سفر ۱، ص ۸.

نیست و بلکه موجود بالعرض است زیرا حاکی از وجود است.[1]

بدیهی است که کلی منطقی که مجرد وصف و کلی عقلی که مجموع وصف و موصوف است در خارج موجود نخواهد بود.

ملاصدرا در شواهدالربوبیه دربارهٔ کلی و جزئی بحث نسبهٔ مفصّل دارد:

اشراق دوم: در بیان کلی و جزئی

کلی چیزی است که نفس تصور وی مانع از صدق بر افراد زیادی نباشد (مانند مفهوم انسان که بر کلیهٔ افراد انسان‌های موجود در خارج، صدق می‌کند). پس وجود کلی به صفت کلیت، در خارج ممتنع است. زیرا اگر کلی، در خارج تحقق یابد مانند سایر موجودات خارجیه دارای هویت و تعین و تشخص خواهد بود و درعین تعین و تشخص، مشترک مابین افراد خواهد بود (و این امری است محال). بعضی چنین اشکال کرده‌اند که طبیعت موجود در ذهن نیز دارای هویت خاص و وجودی متعین و متشخص است. زیرا طبیعت موجود در ذهن نیز مقارن با اموری است که موجب تعین و تشخص و تمیز او خواهند بود. از قبیل حصول طبیعت در نفس شخص معین و هم چنین تجرد وی از ماده و عوارض ماده، خود موجب تشخص و تعین و سلب صفت کلیت از وی می‌گردد).

بعضی گفته‌اند کلیت کلی عبارت است از انطباق او بر افراد کثیر که این انطباق، نه از جهت تعین و تشخصی است که به علت حصول وی در ذهن شخص معینی بر وی عارض گشته است، بلکه از جهت معنا و حقیقت ذات او است.

صاحب کتاب مطارحات گفته است که کلیت کلی از این نظر است که (طبیعت موجود در ذهن)، ذات و حقیقتی است مثالی و ادراکی و شبحی است غیرمتأصّل در وجود. زیرا وجود او در ذهن، وجودی است ظلی و منعکس از خارج و قائم به نفس (و این وجود، سایه‌ای است از اشخاص خارجی که در نفس افتاده و طبعاً مقتضی ارتباط با افراد خارجی و انطباق بر آن‌ها است) نظیر وجود سایهٔ شخصی که بالطبع مقتضی ارتباط به غیر یعنی ارتباط به شخص صاحب سایه است.[2]

حکمت شرعیه

اموری که در یک معنای کلی مشترکند به وسیلهٔ یکی از چهار چیز از یکدیگر ممتاز و جدا خواهند شد. زیرا اگر اشتراک آن‌ها فقط در یک امر عرضی است (مانند اشتراک حجر و شجر در رنگ سفیدی) امتیاز و افتراق آن‌ها به نفس ذات و ماهیت آن‌ها است. و اگر اشتراک آن‌ها درامر عرضی نباشد (بلکه در یک امر ذاتی باشد) بنابراین امتیاز و افتراق آن‌ها از یکدیگر یا به وسیلهٔ فصل است درصورتی که اشتراک، در معنای جنسی باشد (مانند انسان و فرس که دو نوع مشترک در حیوانیت‌اند و هر یک از دیگری به وسیلهٔ فصل مخصوص به خود ممتاز و جدا خواهد شد). و گاهی امتیاز و افتراق مابین امور، به وسیلهٔ نقص و تمامیت افراد ماهیت واحدی است که این ماهیت و طبیعت واحد متفقٌ‌علیه، در کلیهٔ افراد، موجود است (ولی ظهور این طبیعت در فردی، قوی‌تر و در فرد دیگری

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۱۰ و ج ۱، سفر ۱، ص ۴۳۱ و ج ۲، سفر ۱، ص ۸.

۲ـ ترجمه شواهد، صص ۱۸۰ به بعد.

ضعیف‌تر است و قوی و ضعیف، هر دو در نفس طبیعت متحد و مشترکند). زیرا به عقیدهٔ ما قاعده‌ای را که متأخرین از حکما در مورد وجوب و لزوم اختلاف مابین افراد تام و ناقص، در نفس حقیقت و طبیعت گفته‌اند قاعده‌ای است باطل و موهون.

و اما امتیاز اشخاص (را که جمهور به وسیلهٔ امر عرضی غیرلازم می‌دانند، از نظر ما صحیح نیست زیرا عوارض شخصیه از قبیل کم و کیف و وضع و شکل، هیچ‌یک علت تشخص نیستند بلکه همگی امارات و علایم تشخصند و) حق این است که تشخص، حاصل نمی‌گردد مگر به وسیلهٔ وجود چنان‌که معلم ثانی ابونصر فارابی معتقد است. زیرا همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم، وجود، به نفس ذات خویش، متعین و متشخص است (و موجب حقیقی تشخص و تعین، چیزی است که خود به نفس ذات خود، متشخص و متعین باشد نه به وسیلهٔ غیر و عوارض شخصیه که جمهور آن‌ها را علت تشخص می‌دانستند زیرا تعین و تشخص خود آن‌ها نیز به وسیلهٔ وجود است نه به ذات آن‌ها) و اگر در هر موجودی، قطع نظر از نحوه وجود او کنیم، این چنین موجودی از نظر عقل ابا و امتناع از شرکت مابین افراد کثیر ندارد هرچند هزاران مخصص به وی اضافه کنیم. (پس هرچند ممکن است که موجودی به وسیلهٔ انضمام اموری از سایر موجودات ممتاز و جدا گردد) زیرا امتیاز درواقع و حقیقت، غیر از تشخص است زیرا قسم اول یعنی امتیاز حالتی است برای موجودی نسبت به موجودات دیگری که همگی در یک امر عامی مشترک باشند (هرچند با امتیاز و جدایی از آن‌ها، در خود در حد ذات، کلی و قابل انطباق بر افراد کثیری باشد مانند امتیاز انسان از سایر انواع حیوانات که در جنس حیوانیت باهم مشترکند و در عین امتیاز از سایر انواع، خود نیز معنی عام و کلی است).

ولی قسم دوم یعنی تشخص، صفتی است برای موجودی در نفس ذات خویش (نه به اعتبار مقایسهٔ آن با دیگری، و درحقیقت، امتیاز، صفت نسبی و اضافی است و تشخص صفت نفسی است) تا بدین حد که اگر بالفرض برای او فرد دیگری به نام مشارک با وی نباشد نیازی به وجود ممیزی زاید بر خویش ندارد، با این‌که در حد ذات خویش دارای تشخص و تعین است. و بعید نیست که تمیز، در موجود مادی (نظیر انسان و فرس و نظایر آنان)، موجب حصول استعداد و شایستگی وی برای قبول وجود خاص متعینی گردد. زیرا تامادہ، استعداد خاصی برای پذیرفتن وجود خاصی برای فرد معینی از نوع نداشته باشد، آن وجود خاص، از ناحیهٔ مبدأ فیاض بر وی افاضه نخواهد شد. پس آن‌چه که از قول حکما و فلاسفه، نقل کرده‌اند دایر بر این‌که تشخص شیء به وسیلهٔ نحوی از احساس و مشاهده است، می‌تواند ناظر به گفتار ما باشد. زیرا علم به هویت خاص وجود، ممکن نیست مگر به وسیلهٔ مشاهدهٔ حضوری (زیرا قبلاً گفته شد که حقیقت وجود در ذهن نگنجد و علم به حقیقت و نحوهٔ وجود هر موجودی جز از طریق شهود میسر نیست). و هم‌چنین گفتار آنان که گفته‌اند تشخص شیء به وجود فاعل و جاعل او است نیز صحیح و قابل توجیه است. زیرا فاعل، معطی و بخشندهٔ وجود است و وجود در هر موجود، عین تشخص و تعین است. پس فاعل یعنی معطی وجود، همان است که مایهٔ تشخص

است (زیرا فاعل، معطی وجود است و وجود عین تشخص است). و قبل از این از طریقهٔ ما در مورد وجود بر تو معلوم شد که وجود در هر موجودی، متقوم به وجود فاعل خویش است. پس وجود که عین تشخص است متقوم به فاعل تشخص است. و هم‌چنین عقیدهٔ آن کس که گفته است تشخص هر چیزی به واسطهٔ ارتباط او است به وجود حقیقی که مبدأ کل و متشخص به ذات خویش است، نیز از نظر ما قابل توجیه و تطبیق بر طریقهٔ ما است. هرچند صاحب این عقیده قایل به اصالت ماهیت است. زیرا دانستنی که ماهیات، به هیچ وجه مرتبط به وجود واجب‌الوجود نخواهند شد مگر به وسیلهٔ وجودات خاص به آن‌ها. (پس ارتباط ماهیات به وجود حق و تعین و تشخص آن‌ها نیز به واسطهٔ وجوداتی است که متشخص بالذات و متقوم بالذات به وجود واجب‌الوجودند؛ هرچند گوینده مزبور معتقد به اصالت وجود و تحقق وجود در ماسوای واجب‌الوجود نباشد) والّا مفاهیم ماهیات بالذات و بالفطره، اموری جدا و منفصل از یکدیگرند پس ناچار هر چیزی به وسیلهٔ وجود، به وجود واجب‌الوجود مرتبط می‌گردد. زیرا وجود او وجودی اصیل و تابنده نور هستی و وجود بر جمیع موجودات است و وجودات، همگی اشعه و لمعات و اشراقیات وجود اویند و ماهیات، فروع و توابع و سایه‌های وجوداتند.

کم ـ یکی از مقولات عرضی کم است و آن عرضی است قابل انقسام بالذات و بر دو قسم است یکی متصل و دیگر منفصل. کم متصل عبارت از امتدادی است که میان اجزای مفروضهٔ آن تماس و برخورد بوده و در حدود مشترک باشند و کم منفصل برعکس آن است و هر یک بر دو قسم‌اند یا حقیقی است و یا غیرحقیقی و کم‌متصل یاثابتةالذات و قارالاجزاء است یا نه که اول عبارت از خط و سطح و جسم است و دوم عبارت از زمان است و کم‌منفصل تنها اعدادند و کسانیکه اقوال و اصوات را از نوع کم منفصل می‌دانند اشتباه کرده‌اند و مبنای آن‌ها بر این است که کم اعم از متصل یا منفصل یا قارالذات است و یاغیر قارالذات متصل غیر قارالذات زمان و قارالذات خط و سطح و جسم و منفصل غیر قارالذات اصوات و اقوال و قارالذات اعداد و بالجمله خواص و خصوصیات کم عبارت‌اند از تقدیر و مساوات و مقارنت و قبول قسمت و بالأخره تساوی ولاتساوی و اندازه و قبول قسمت و تمادی و غیره است.[1]

ملاصدرا در شواهدالربوبیه آورد:

کمّ منقسم می‌گردد به کمّ متصل (و کمّ منفصل) کمّ متصل آن است که دارای اجزای فرضیه‌ای است که هر یک از آن اجزا، قدر مشترک مابین جزء سابق و جزء لاحق است که می‌توان آن را بدایت جزء لاحق و نهایت جزء سابق فرض نمود. مانند خط که هر یک از اجزا و نقاط فرضیه آن دارای همین خاصیت است و آن بر دو قسم است: (کمّ متصل) قارّ (یعنی ثابت الاجزاء) و آن عبارت است از جسم تعلیمی و سطح و خط. و کمّ متصل غیر قار مانند زمان (که اجزای فرضیه آن دائماً در تغییر و زوال‌اند) و (اما) کمّ‌منفصل عبارت است ازعدد (و آن کمّی است که فاقد جزء مشترک باشد زیرا که هیچ‌یک از آحاد موجود در اعداد، جزء مشترک مابین این

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۳

واحد و واحد دیگری نیست). و از خصوصیات کمّ این است که هم قابل قسمت و هم قابل نسبت یعنی مساوات و عدم مساوات است به وسیلهٔ عَدّ (یعنی شمارش آحاد در کمّ‌منفصل) و به وسیلهٔ تطبیق (در کمّ‌متصل) یا تطبیق بالفعل (مانند تطبیق خط مستقیمی بر خط مستقیم دیگر) و یا بالقوه به واسطهٔ امکان وجود عادّ (مانند تطبیق خط منحنی بر خط مستقیم و تطبیق سطح مستدیر بر سطح مستوی. عادّ در کمّ منفصل یعنی عدد، عددی است که از تکرار وی، آن عدد به‌دست آید مانند عدد دو که عادّ عدد شش است و در مقدار و کمّ متصل، مقدار مفروضی است که آن را واحد اندازه‌گیری کم قرار دهیم. مانند متر که واحد طول است. وجود عاد در تطبیق خط مستقیم بر خط منحنی و یا سطح مستدیر بر سطح مستوی، امری است ممکن بدین‌طریق که ما می‌توانیم بالفرض خط منحنی و یا سطح مستدیر را خط مستقیم و یا سطح مستقیم فرض کنیم و سپس عادی برای آن فرض نماییم و با آن عاد مفروض آن‌ها را با یکدیگر تطبیق کنیم).

و باید دانست که مابین اقسام کم تضاد نخواهد بود زیرا هر سه قسم از کم متصل قار (یعنی خط و سطح و جسم تعلیمی) با هم در موضوع واحد یعنی جسم طبیعی جمع می‌شوند (و نیز تضادی مابین کم متصل قارّ و کم متصل غیرقارّ یعنی زمان نیست. زیرا شرط تضاد مابین دو چیز عدم امکان اجتماع آن‌هاست در موضوع واحد که بالنتیجه وجود هر یک در موضوع واحد در تعاقب دیگری و پس از زوال آن خواهد بود) و مسلم است که زمان که کمّ‌متصل غیرقارّ است بدان‌گونه نیست که در تعاقب کمیات متصله سه‌گانه در موضوع واحد قرار گیرند، تا بدین‌جهت مابین آن و کمیات متصل قارّ تضادی باشد (زیرا موضوع کمیات متصلهٔ قار، جسم طبیعی است) و موضوع زمان، حرکت است و اما (کمّ‌منفصل یعنی) عدد، آن ماهیتی است که نوع اقلش در نوع اکثرش موجود باشد (مانند عدد سه که در عدد چهار و عدد چهار که در عدد پنج موجود است و هر یک نوعی جداگانه‌اند و این تنها از خصوصیات عدد است) بنابراین مابین مراتب اعداد، تضادی نیست. و اما عدد زوج و عدد فرد نیز با هم متضاد نیستند، زیرا یکی از طرفین، امر عدمی است (و شرط تضاد مابین دو چیز این است که هر دو طرف امر وجودی باشند مانند سفیدی و سیاهی و ظاهراً امر عدمی فرد است نه زوج. زیرا معنی فرد تنهایی و جدایی از غیر است و معنی زوج تقارن دو فرد است. و باید دانست که مابین کم‌متصل و کم‌منفصل چنان‌که از تعریف آن‌ها مستفاد می‌گردد تضاد وجود دارد).[1]

کمال ـ آن‌چه تمامیت شیئی به آن است کمال آن شیء می‌نامند و آن معنی اضافی است زیرا موجودات در مرتبتی واجد فعلیتی می‌باشند که نسبت به موجود فاقد آن مرتبت و یا مرتبهٔ نازل‌تر کامل‌اند و نسبت به مرتبت بالاتر و آن‌چه را فاقدند ناقص‌اند و کمال هر موجودی به فعلیت آن است و نحوهٔ وجود هر موجودی در همان کمال آن است و آن کمال اول است که شیء بدان آن شیء شود و صورت و حد طبیعی هر شیء کمال آن شیء است چنان‌که گویند

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۳۷ـ۳۸ و اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۸ـ۲۰.

نفس نباتی که صورت نبات است کمال اول نبات است و نفس حیوانی کمال اول حیوان است و بالأخره آن‌چه مربوط به اصل و بنای وجودی اشیاء است کمالات اول آن‌ها است و امور دیگری که در مرتب بعداند کمالات ثانوی‌اند و آخرین مرحلهٔ کمال انسانیت ترقی نفس او و رسیدن به مرتبت عقل بالمستفاد است که مرحلهٔ تکمیل قوای علمی و عملی آن می‌باشد.[1]

کمون ـ کمون به معنی بطون و خفا است و مرحله نارسی و پنهانی اشیاء را کمون نامند و مقابل ظهور است اصحاب کمون که انباذقلس و پیروان او هستند بنابر آن‌چه مشهور است و به آن‌ها نسبت داده‌اند گویند وجود عبارت از بروز کامن است یعنی همهٔ اشیاء به حال کمون موجودند و حوادث عالم غیر از آن‌چه بوده است چیزی دیگر نیست و محال است که شیء از لاشیء به‌وجود آید پس کون عبارت از ظهور از کمون است و همه چیز در حال کمون هست.

صدرا گوید مراد انباذ قلس این نبوده است و بلکه مراد او همان تطور و تکمال موجودات و سیر آن‌ها در مراتب وجودی بوده است که صور مختلفی قبول می‌کنند.[2]

کون ـ کون به معنی وجود آمده و کون بحت یعنی وجود صرف، کون در عین، یعنی وجود در خارج، عالم کون یعنی عالم وجود و عالم کون و فساد یعنی عالم وجود و تباهی و معنی خاص فلسفی آن عبارت از وجود دفعی شیئی است در مقابل فساد که تباهی دفعی است و فساد مقابل استحاله است که تبدیل به واسطهٔ حرکت تدریجی است.

و بالجمله کون و فساد وجود و تباهی دفعی هستند برخلاف استحالت به‌طور کلی موجودات بر دو قسم‌اند بعضی قابل کون و فساداند و بعضی دیگر قابل کون و فساد نمی‌باشند و بلکه مبدع بوده و آن‌ها را هیولای مشترک قابل تبدیل به صور نمی‌باشد.

نظر و عقیدهٔ خاص صدرا در مورد تحولات طبیعت چنان‌که در حرکت جوهریه معلوم شد تبدیل مبدع به‌نحو خلع و لبس آنی و کون و فساد دفعی نیست و بلکه به‌نحو استحاله و حرکت تدریجی است و از نظر او کون و فساد یعنی وجود و تباهی دفعی مردود است.[3]

کهانت ـ ملاصدرا در مورد کهانت و فرق آن با نبوت گوید:

باید گفت افضل اجزای نبوت که عبارت است از علم به حقایق اشیاء بدان‌گونه که هستند، گاهی در اولیا نیز به عنوان تبعیت یافت می‌گردد (بدین معنی که چون ولی کامل مطلق درحقیقت خلیفهٔ پیامبر می‌باشد و اتصال کامل با وی دارد، لذا علم به حقایق اشیاء در نتیجهٔ خلافت و اتصال کلی به مقام نبوت در آن‌ها یافت خواهد شد).

و همچنین گاهی نوعی اخبار از مُغیَّبات جزئیه و مربوط به حوادث جزئیه، در اهل کهانت و مستنطقین (که به وسیلهٔ خواب کردن اشخاص و یا به وسایل و عوامل دیگری که در محل خود ذکر شده است و یا به وسیلهٔ اتصال به ارواح جزئیه، سماویه و یا ارضیه بر آن‌ها مکشوف

۱ـ اسفار، ج ۱، ص ۱ و ج ۶، ص ۱۳۴.
۲ـ همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۶۴ و رسائل، ص ۷۳.
۳ـ رسائل، صص ۸۸ ـ ۸۹.

می‌گردد) یافت می‌گردد.

و همچنین قوهٔ تأثیر نفس متعدی به بدن دیگری (یعنی نفسی که می‌تواند در بدن دیگری غیر از بدن خود هم مؤثر باشد) نیز گاهی در اشخاص صاحب نفس قوی یافت می‌گردد (هرچند که آن صاحب نفس قوی دارای مقام نبوت و ولایت و سایر مقامات فاضلهٔ نفسانیه نباشد) مانند چشم‌زدن به اشخاص یا حیوانات و یا ابنیه و عمارات توسط نفوس شریره. زیرا آن نفوس شریره نیز از جمله نفوسی هستند که می‌توانند در بدن موجود زنده‌ای مانند انسان یا غیرانسان حیوان را به وسیلهٔ نیروی توهم فاسد و تباه بسازند و او را بکشند و لذا نبی‌اکرم(ص) فرموده است «العینُ یُدخلُ الرجلَ القَبْرَ والجَمَلَ القِدْر».

و نیز فرموده است «العینُ حق» و معنی این کلام این است که آن شخص صاحب نفس شریره، شتری را من باب مثل می‌بیند و او را چنان مستحسن و خیال‌انگیز می‌پندارد و از وی درشگفتی فرو می‌رود، ناگاه به علت ردائت و دنائت نفس قوی خبیثش، سقوط و بر روی خاک افتادن شتر را در نفس خویش به قوه واهمه تصور می‌کند و بالنتیجه بدن شتر از ناحیهٔ قوه واهمه آن شخص منفعل و متأثر می‌گردد و فی‌الحال بر روی زمین می‌غلتد و احیاناً می‌میرد. حال در صورتی که این‌گونه تأثیرات نفسانی از ناحیهٔ نفوس شریره دنیّه در جانب شرور و ایجاد ضرر در افراد و اشخاص دیگر جایز و روا باشد. مسلماً جواز و امکان تأثیر از ناحیهٔ نفوس عظیمهٔ عالیهٔ فاضله در جانب خیرات بیش‌تر، بلکه اولی و ارجح است.[1]

و چگونه تأثیرات نفوس قویهٔ فاضلهٔ عالیه از بدن خویش و جهان صغیر خویش به ابدان دیگران تعدی و تجاوز نکند و حال آن‌که این‌گونه نفوس قویهٔ شایستهٔ آنند که نفس کلیهٔ عالم جسمانی باشند و شایستهٔ آنند که کلیهٔ قوای طبیعیهٔ موجود در سراسر عالم را به استخدام خویش درآورند و آنان مستحق‌اند که مسجود ملائکه سفلیه باشند، بلکه هنگام ارتقا به حضرت الهیه، مسجود ملائکهٔ علویه باشند؛ و نیز شایستهٔ تعلیم و فرا گرفتن اسمای حسنی (چنان‌که در آیهٔ شریفهٔ «وَ عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کُلَّها» (و خداوند آموخت کلیهٔ اسما را به آدم[2] بوده باشند.

پس این‌گونه نفوس چگونه ممکن است که قادر بر دگرگونی هیولای عالم به وسیلهٔ احداث حرارت و یا برودت و تحریک و جمع و تفریق در سرتاسر اجزای عالم نباشند، و حال آن‌که اصول استحالات و انتقالات در عالم سفلی ما، همگی از ناحیهٔ حرارت یا برودت و یا حرکت ناشی می‌گردد. چنان‌که این مسأله هنگام نظرافکندن در حوادث جوی بر همه کس مکشوف است و مثل این‌گونه تأثیرات و ایجاد دگرگونی‌ها در هیولای عالم جسمانی، در نزد مردم به نام کرامت و یا به نام معجزه نامیده می‌شوند و عامهٔ مردم این خاصیت را (یعنی خاصیت تأثیر در ابدان و نفوس و اجسام و اجرام عالم را) بیش از دو خاصیت دیگر که در اشراق دوم از آن‌ها نام بردیم مورد تعظیم و تکریم قرار می‌دهند.

و این به علت این است که احکام

۱ـ ترجمه شواهد، ص ۴۷۲

۲ـ بقره / ۳۱.

جسمانیات بر اکثر مردم غلبه دارد (و بدین‌جهت معجزات و خوارق عادات در مورد اجسام و اجرام عالم در نظر آنان بسیار قابل تعظیم و اهمیت است). پس جمهور خاصیت دوم را که عبارت است از اخبار از حوادث جزئیه، مورد تعظیم و تکریم قرار می‌دهند و این‌گونه اخبارات در نظر آنان اهمیتش بیش از اطلاع بر معارف حقیقیه است. و اما صاحبان عقل و درایت برخلاف جمهوراند زیرا افضل و اکمل اجزای نبوت در نظر آنان قسم اول است و سپس قسم ثانی و سپس قسم ثالث. و قسم اول از اجزای نبوت جز خیر و فضیلت نخواهد بود ولی هر یک از دو جزء اخیر به دو وجه منقسم می‌گردد...

کیاست ـ کیاست عبارت از تمکن نفس است از استنباط «ما هوانفع» برای شخص که ادراک کنندهٔ مصالح و مفاسد خود باشد.[1]

کیف ـ یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی کیف است و آن عبارت از هیأتی است که تصور آن موجب تصور چیزی دیگر خارج از ذات آن و حامل آن نباشد و مقتضی قسمت و نسبت هم نباشد «انها هیئة قارة لایوجب تصورها تصور شئ خارج عنها و عن حاملها» و بالجمله مقتضی قسمت و نسبت در اجزای حامل آن نباشد. کیفیات بر انواع و اقسامی چندند:

۱ـ کیفیات مختصهٔ به کمیات مانند استداره و تربیع و زوجیت و فردیت.

۲ـ کیفیات محسوسه که انفعالات و انفعالیات نامند زیرا اگر سریع الزوال باشند مانند حمرت برای خجل انفعال نامند و اگر راسخ باشند انفعالیه و انفعالات نامند.

۳ـ کیفیات استعدادیه مانند قوت، صلابت و غیره و بالجمله اقسام کیفیات عبارتند از:

۱ـ کیفیات محسوسه که انفعالات و انفعالیات نامند.

۲ـ کیفیات نفسانیه

۳ـ کیفیات متصلهٔ به کمیات

۴ـ کیفیات استعدادیه و هر یک از آن‌ها را انواع است مثلاً کیفیات نفسانیه را اگر راسخ نباشند حال گویند و اگر راسخ باشند ملکه گویند و کیفیات محسوسه به‌اقسامه اگر سریعة الزوال باشند انفعالات گویند و اگر راسخ باشند انفعالات نامند هر یک از اقسام کیفیات در تحت عنوان کلمات مربوط به خود شرح داده شده و یا می‌شود.[2]

در شواهد الربوبیه آمده است:

و دیگر از اعراض کیف است و آن عبارت است از هیأت و حالتی قارّ و ثابت در محل و غیرقابل قسمت ونسبت (هرچند بالعرض و به تبع محل قابل قسمت و نسبت است مانند حرارت و برودت در اجسام و استقامت و انحنا در خط و شادی و غم و نظایر آن در نفس) و گاهی کیف متضاد با کیف دیگری خواهد بود (مانند بیاض که ضدسواد است) و گاهی نیز (درنتیجهٔ حرکت) رو به اشتداد و کمال می‌نهد (مانند حرارت در آب مجاور با آتش و با آفتاب که به تدریج شدت می‌یابد و مخفی نماند که اشتداد در کیف گاهی تابع اشتداد در جوهر است، مانند اشتداد حرارت در قطعهٔ فلزی که در آتش گداخته و ذوب شود و گاهی نیست مانند اشتداد حرارت در آب مجاور با آتش و آفتاب).

کیف به چهار قسم (که هریک جنسی است

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۴۱ و اسفار، ج ۳، ص ۵۱۸.
۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۹۷.

مشتمل بر انواعی) منقسم می‌گردد. (کیف مختص به کمّ، کیف محسوس، کیف قوه و کیف لاقوه، کیف استعدادی) زیرا که کیف غیرمختص به کمّ یا از باب کمالات و یا از باب استعدادات است. آن کیفی که از نوع کمالات است یا کیف محسوس و یا کیف غیرمحسوس است. قسم اول از دو قسم اول (یعنی کیف محسوس) بعضی ثابت و راسخ در محل‌اند که آن را کیف انفعالی نامند (مانند لطافت و ظرافت در بعضی از اجسام و احجار کریمه و زیبایی اندام در انسان و یا حیوان) و بعضی غیرثابت و قابل زوال‌اند (مانند زیبایی و نقش و نگار در صورت زن و یا مرد که پس از مدتی زایل گردد) که آن را انفعال می‌نامند (چون به علت عدم ثبات و رسوخ شباهت کامل به مقولهٔ ان ینفعل یعنی تأثر تدریجی دارند. برخلاف قسم اول که ثابت و راسخ است و بدین‌جهت یا نسبت بر آن‌ها افزوده‌اند. زیرا به قول ادبا زیادت مبانی دلالت بر زیادت معانی می‌کند).[1]

قسم دوم از دو قسم اول (یعنی کیف غیرمحسوس) نیز بعضی ثابت و راسخ در محل‌اند که به نام ملکات نامیده می‌شوند (مانند علم و شجاعت و امثال آن) و بعضی غیرثابت و به‌زودی قابل زوالند (مانند سرخی در شخص خجل و زردرویی در شخص ترسان) که به نام حالات نامیده می‌شوند و هر دو قسم از جنس کیفیات، مختص به موجوداتی هستند که دارای نفس می‌باشند و اما قسم دوم از دو قسم اول (یعنی استعدادات) بعضی از آن‌ها کیفیاتی است از باب تأبّی و امتناع (از قبول حالت و اثری مخالف) مانند صلابت (در جسم) و مِصحاحیت (یعنی نیرو و قوه استقامت در برابر امراض) نه صحت و این قسم از کیفیت به نام قوهٔ طبیعیه نامیده می‌شود، خواه در امری محسوس و یا در امری غیرمحسوس باشد و بعضی از آن‌ها برای قبول و پذیرفتن اثری است (از غیر) مانند لین (یعنی نرمی و روانی جسم که آن را برای فصل و وصل و پذیرفتن هر شکلی آماده می‌کند) و یا مانند مِمراضیت (یعنی آمادگی مفرط بدن برای قبول مرض) نه مرض و این هر دو قسم از کیف (چه آن‌که برای تابی و امتناع از قبول اثر و چه آن‌که برای قبول و پذیرش اثری است) به نام قوهٔ غیرطبیعیه نامیده می‌شوند.

کیفیات محسوسه عبارتند از کیفیاتی که به وسیلهٔ حواس پنج‌گانه ظاهری ادراک می‌شوند. آن‌هایی که به وسیلهٔ حس لامسه ادراک می‌شود، عبارتند از کیفیات چهارگانهٔ اولیه (یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست) و لطافت و کثافت (یعنی زبری و خشونت) و لزوجت و هشاشت (یعنی نرمی) و جفاف (یعنی خشکی) و بَلّه (یعنی نم و رطوبت ظاهر جسم) و ثقل و خِفّت. آن‌چه به وسیلهٔ حس باصره ادراک می‌شود عبارت است از نور در درجهٔ اول و سپس اشیایی که نور بر روی آن‌ها تابیده، در درجهٔ دوم، آن‌چه به وسیلهٔ حس سامعه ادراک می‌گردد عبارت است از اصوات و حروف و عوارض آن‌ها (یعنی نغمات و اصوات و اشکال مختلف در حروف) و آن‌چه به وسیلهٔ حس ذایقه ادراک می‌گردد عبارت است از نه (۹) طعم حاصل از فعل و تأثیر سه کیفیت حرارت و برودت و کیفیت معتدل مابین حرارت و برودت در سه مادهٔ لطیف و کثیف و مادهٔ معتدل مابین

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۳۸ـ۳۹

لطیف و کثیف.

کیفیات مختص به کم (بر دو قسمند) بعضی از آن‌ها مختص به کم متصلند مانند استقامت و استداره و شکل. و زاویه نیز از انواع کیف مختص به کم است در نزد طبیعیین (زیرا زاویه نزد آنان عبارت است از هیأت محاطیت و محدودیت سطح مابین دو خط هنگام تقاطع دو خط در یک نقطه. ولی زاویه در نزد مهندسین عبارت است از سطحی که احاطه کند آن را دو خط متقاطع در یک نقطه؛ و بنابراین زاویه در نزد ایشان از جنس مقولهٔ کم است) و بعضی از آن‌ها مختص به کمّ منفصل‌اند مانند زوجیت و فردیت. و اما کیفیات نفسانیه عبارتند از مثل علم و قدرت و خلق و لذت و فرح؛ این عبارت است از نسبت جسم به مکان. وجِدَه.

ل

لازم ـ معمولاً لازم شیء عبارت از عوارضی است که لازمه شیء است و به‌هرحال اطلاق بر ذاتیات نمی‌شود. لازم یا عام است یعنی لازم جنسی است یا نوعی و یا لازم خاصی است که لازم شخص است.[1]

لامسه ـ قوه لامسه. نیرویی که در تمام بدن پراکنده و به‌وسیله آن نرمی، زبری، صلابت، خشونت، سردی و گرمی و غیره ادراک می‌شود.[2]

ملاصدرا دربارهٔ فایدهٔ قوه لامسه گوید: برای این‌که حیوان زمینی حامل کیفیت اعتدالیه باشد نیازمند قوه‌ای است که به‌وسیله آن از امور محیط به خود آگاه شود آن‌چه موافق است جلب و آن‌چه مخالف است دفع کند و چنان می‌نماید که حاجت انسان به قوهٔ لامسه برای دوری از مضرات و امور مضربه بدن بیش از سایر قوای ظاهری است و نیز حاجت انسان به قوه چشایی برای راهنمایی شدن به خوردنی‌های خوب و بد، نافع و زیان‌آور که موجب بقای حیات است اشد و اقوی است لکن بین آن دو اگر مقایسه شود معلوم می‌شود که حاجت انسان به قوهٔ لامسه بیش از چشایی است به‌هرحال قوه لامسه منتشر در تمام اعضا و ساری در اجزای بدن حیوان است که به‌وسیله آن قوت انواع حالات و کیفیات ملموسه مانند حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و خفت و ثقل را ادراک می‌کند. بعضی گفته‌اند قوه لامسه خود منحل به چهار قوت می‌شود:

۱ـ حاکم در تضاد میان حار و بارد.

۲ـ حاکم در تضاد بین رطب و یا بس.

۳ـ حاکم در تضاد بین سخت و نرم.

۴ـ حاکم در تضاد بین خشن و املس.

لانهایت ـ یعنی بی‌انتها و بی‌پایان ـ لانهایت یک وقت در جهت ماضی فرض می‌شود و یک گاه در جهت مستقبل اما در جهت ماضی: ما هرگاه بگوییم که مثلاً افراد و اشخاص گذشته غیرمتناهی‌اند معنی آن یا این خواهد بود که هریک، یک اشخاص غیرمتناهی است که این امر باطل است و یا این‌که جمله اشخاصی به حال جمعی را عددی است غیرمتناهی این فرض یا به‌حسب وجود لحاظ می‌شود و یا به‌حسب وهم و هر یک از آن دو یا به معنی عدول است و یا به معنی سلب است (نامتناهی بودن) پس چهار قسم می‌شود.

۱ـ اول مثل این‌که بگوییم: همه افراد گذشته

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۷۶.

۲ـ همان، ج ۱، سفر ۴، ص ۱۵۹.

را عددی است در خارج غیرمتناهی. این امر باطل است، زیرا موضوع این قضیه امر غیرموجود است. زیرا جمله اشخاص من حیث جمله و بر روی هم وجود ندارد پس موضوع قضیه ممتنع الوجود است و به‌عبارت دیگر جملهٔ اشیایی که هر یک آن‌ها پایدار نباشند مگر به‌وجود آن دیگر به عنوان اشیاء و یا اشخاص متعدد وجود ندارد.

و اما قسم دوم که جمله اشخاص ماضیه را امری است که آن را عدی است نامتناهی در ذهن. این هم باطل است زیرا ذهن نتواند و قادر نیست که یک عدد لانهایت را در خود حاضر کرده و حکم به غیرمتناهی بودن آن کند.

و اما قسم سوم که حکم سلبی است درست است زیرا مقتضی وجود موضوع نیست پس درست است که حکم شود که این اشخاص متناهی نمی‌باشند و برای صحت این حکم (حکم سلبی) جایز است که فی‌الجمله اشخاص در ذهن حاضر شوند و نه مفصلاً و همین‌طور است وضع در قسم چهار که باز هم حکم سلبی است لکن برحسب و هم پس در طرف نفی و حکم سلبی اعم از این‌که موضوع قضیه وهمی فرض شود و یا وجودی می‌تواند قضیه و حکم درست باشد.

و نیز لانهایت در پنج مبحث مورد بررسی است.

۱ـ گاه از لانهایت خود لانهایت منظور است و گاه شیء موصوف بلانهایت همان‌طور که در عدد نیز گاه خود عدد خواسته می‌شود و گاه ذوالعد ـ (معدود) پاره‌ای برای طبیعت لانهایت مبدئی قرار داده‌اند و آن مبدأ عالم است ملاصدرا این فرض را اصلاً و فرعاً باطل می‌داند.

۲ـ بحث در موصوف بلانهایت ـ و چون موصوف بلانهایت امری عدمی است ناگزیر او را صرفاً مادهٔ لازم است و نه صورتی.

۳ـ جسم موصوف به لانهایت محال است که متحرک باشد.

۴ـ جسم موصوف بلانهایت را وجودی نیست

۵ ـ زیرا اگر فرض شود جسم موصوف بلانهایتی وجود داشته باشد قهراً فعل و انفعال آن در لازمان خواهد بود.

لاهوت ـ مراتب و احدیت که از آن تعبیر به وجود جامع می‌شود از لحاظ جامعیت آن بر اسما و صفات مرتبت لاهوت است و بالجمله صقع ربوبی را مرتبت لاهوت گویند.[1]

لذت ـ لذت عبارت از ادراک ملایم باطبع است در مقابل الم که ادراک منافر و منافی باطبع است هر یک از لذت والم برحسب قوت مدرکه منقسم می‌شوند به عقلی و وهمی، حسی و خیالی.

حسی مانند تکیف عضو لامس به کیفیت ملموسه شهیّه و ذایقه به حلاوت و غیره‌و خیالی مانند تخیل لذات حاصله یا مرجوةالحصول در اثر پیروزی در انتقام و غیره و وهمی مانند توهمات نافعه و آرزوهای شیرین و عقلی عبارت از مدرکات و اموری است که برای جوهر عقلی لذت آور است که کمال او باشد و رسیدن به نهایت کمال عقلی خود باشد.

و در مقابل آن آلام حسی، و هُمی، خیالی و

۱ـ تفسیر سوره واقعه، ص ۱۵۷ و اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۱۲ـ۱۱۷.

عقلی است و بالجمله صدرا گوید. لذت ادراک وجود و درنتیجه خیر است و الم عدم ادراک وجود و خیر است و هر یک از آن‌ها یا مادی حسی می‌باشند و یا معنوی روحی که در مسأله معاد بیان خواهد شد.

ملاصدرا گوید لذات تابع ادراکات است و انسان جامع جملهٔ از قوی و غرایز است و هر قوت و غریزه را لذتی خاصی است که لذت آن در رسیدن به مقتضای طبع آن می‌باشد. طبعی که برای آن آفریده شده است و رنج آن در فقدان آن می‌باشد، لذّتِ غضب در تشّفی و انتقام است و لذت شهوت در نکاح و طعام است و لذت بصر در ادراک رنگ‌ها و روشنی‌ها است و لذت سمع در شنیدن آوازهای مناسب است و لذت وهم در امید است و الم هر یک از آن‌ها فقدان امر مناسب با آن‌ها است.

لطافت ـ ظرافت، نازکی، رقت قوام مانند هوای رقیق، ماء رقیق در برابر غلظت و یکی از کیفیات است.[1]

لطایف سبع ـ لطایف هفت‌گانه عبارت‌اند از بدن، نفس، قلب، سِرّ، روح، خفی و اخفی.[2]

لوح ـ لوح به معنای صفحه و صحیفه‌ای است که قابل ترسیم صور و کتابت بر روی آن باشد و لوح صحیفهٔ نفس را گویند که محل ارتسام صور اشیاء و یا انطباع و یا تمثل و غیره است. بنابر آرا و عقاید مختلف که در وجود ذهنی هست و لوح نفوس سماوی، محل ارتسام صور کلیهٔ موجودات این عالم است.

صدرا گوید اما لوح محفوظ عبارت از نفس کلیهٔ فلکیه به ویژه فلک اقصی است زیرا آن‌چه در عالم محقق شده و خواهد شد مکتوب و ثابت است در نفوس فلکیه و آن‌ها عالمند به لوازم حرکات خود چه آن‌که صور موجودات از عالم عقل بر وجه کلی در نفوس فلکیه مرتسم می‌شوند و بالأخره محل صور کلیه نفوس فلکیه و به‌ویژه نفس فلک اقصی است که قلب عالم است که صوفیه انسان کبیر نامند.

و لوح محفوظ گویند از آن جهت که صور کلیهٔ موجودات در آن محفوظ و منضبط‌اند که فیض علی‌الدوام از خزاین فیض خدا بدان افاضه می‌شود و لوح محفوظ را ام‌الکتاب گویند و در مرتبت بعد از نفوس کلیهٔ فلکیه و علی‌الخصوص نفس کلی فلک اقصی منتقش می‌شوند در نفوس جزئیهٔ منطبعهٔ فلکیه صور جزئیه متشخصه با اشکال و هیأت خاص آن‌ها که مقدرند و مقارن‌اند با اوقات معینهٔ آن‌ها مطابق با آن‌چه در مواد خارجیه‌اند و آن صور با جزئیت خود متبدلند و متجددند و این نفوس را الواح قدریه و الواح محو و اثبات می‌نامند.[3]

و لوح قضا عبارت از علم عقول است و عقول عرضیه الواح قدریهٔ الهیه‌اند.

بعضی از منجمان و فلاسفه گفته‌اند که در هر سال الهی که سیصد و شصت هزار سال نجومی است آن‌چه در الواح قدریه و محو و اثبات است پایان یافته و محو شود و مجدداً به‌واسطه قلم اعلای الهی صور اشیای مقدرة الوجوه مرتسم می‌شوند به حکم «یوم نطوی السماء کطی السجل» و «یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة» و این است معنی کورو دور.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۷۶.
۲ـ مبدأ و معاد، ص ۱۷۱
۳ـ اسفار، ج ۶، صص ۲۹۱، ۲۹۳.

و مثال مناسب برای روشن شدن معانی لوح و قلم و قضا و قدر نشآت انسانی است همان‌طور که برای انسان و افعال آن از ابتدا صدور و بروز از مکامن غیب تا مظاهر شهادت چهار مرتبت است که ابتدا در مکمن عقلش می‌باشد که غیب‌الغیوت است و در غایت خفا است و بعد تنزل کند به قلب عند استحضار آن‌ها به فکر و اخطار به بال که در این مرتب برای هر انسانی تصورات کلیه حاصل می‌شود که تعبیر به قلب می‌کنند و مرتبت بعد تنزل به خیال است که موطن تصورات جزئیه است که باعث بر عزم جازم می‌شود و بعد حرکت اعضا است. همان‌طور است حال موجودات که از مکمن غیب نزول، تا به جهان ظهور و بروز رسیده‌اند.[۱]

لون ـ لون یعنی رنگ. یکی از مباحث فلسفی بحث در رنگ‌ها است بعضی گفته‌اند رنگ اصولاً وجود ندارد و بلکه همه رنگ‌ها از باب خیالات است همان‌طور که در قوس و قزح و هاله و مواردی دیگر و گویند مثلاً بیاض از درآمیختگی هوا با اجسام ریز شفاف از جهت کثرت سطوح متعاکسه در قوهٔ خیال ترسیم می‌شود یعنی از این درآمیختگی‌ها و تعاکس نور در خیال رنگ سفید دیده می‌شود والا درواقع و خارج نیست و سیاهی مثلاً از عدم نفوذ نور در جسم کثیف یعنی موقعی که مقابل نور جسم غلیظ کثیف قرار گیرد سیاه دیده می‌شود و به عبارت دیگر سیاه خیال می‌شود، حاصل سخن آن‌ها این است که سفیدی راجع به نور و سیاهی راجع به تاریکی است و باقی رنگ‌ها نیز از تفاوت درآمیختگی اجرام شفاف با هوا تخیل می‌شود.

پاره‌ای بیاض را منکر شده و سیاهی را پذیرفته‌اند به این دلیل که سیاهی انسلاخ ندارد و سفیدی انسلاخ دارد. ملاصدرا گوید رنگ‌هایی که به‌وسیله طبخ صناعی درست می‌شود و یا نضج طبیعی به‌وجود می‌آید و بالجمله به‌وسیله استحالهٔ ماده، رنگ طبیعی می‌باشند و هر آن‌چه در محلی دفعتاً درست می‌شود هرچند بعد از حرکتی مکانی باشد رنگ غیرطبیعی است، مانند الوان قزحیه و زجاجیّه و الوان مسحوقات شفافه.

از بین کسانی که گفته‌اند سواد و بیاض دو کیفیت حقیقی می‌باشند پاره‌ای گفته‌اند سفیدی و سیاهی اساس همه رنگ‌ها است و مابقی از ترکیب آن دو به‌وجود آیند و پاره‌ای گفته‌اند که اصول رنگ‌ها سیاه، سفید، قرمز، زرد و سبز است و باقی از ترکیب آن‌ها است.

۱ـ اسفار، ج ۶، ص ۳۹۴ و تفسیر ملاصدرا، ج ۶، ص ۲۵۰.

م

ماده ـ ماده جوهری است جسمانی که تحقق و فعلیت آن به صورت و محل توارد صور متعاقبه می‌باشد. در تحت عنوان علت اقسام علل مادی و صوری و غایی را شرح دادیم و گفته شد که علت مادی هر شیء «عبارت از امری است که متقوم به صورت است و بیان شد که فرق میان ماده و موضوع و محل این است که ماده بدون صورت تقرر ندارد و محض قوت است و موضوع بدون عروض عرضی متقرر و موجود است.

گاه ماده گفته می‌شود و اجزای ترکیب‌کننده شیء و اشیایی را می‌خواهند مانند چوب و آهن و غیره که ماده تخت‌اند و مادهٔ به این معنی غیر از مادهٔ به معنی قوت محض است که مادةالمواد است.

در بیان برهان فصل و وصل بیان شد که در اجسام عالم امری است که در هر حال و در تمام حالات طاریهٔ بر موجودات عالم و پذیرش صور مختلف و تبدیل و تقلب آن‌ها موجود است مثلاً آب با حرکت استحالی در مرتبت خاص صورت خود را رها کرده و تبدیل به بخار می‌شود و بخار دوباره در شرایط خاص تبدیل به آب می‌شود و یا تبدیل به چیزی دیگر می‌شود و جمادات تبدیل به نباتات و معادن و نباتات تبدیل به حیوانات و بالعکس می‌شوند و بالأخره هر یک از موجودات در عالم تبدیل به موجود دیگری می‌شوند و حتی عناصر اربعه در حال خلوص و محوضت هم که باشند در معرض تبدیل به یکدیگرند و ناچار یک امری در آن‌ها هست که در تمام این احوال تحولات، باقی است و محل توارد صور مختلفهٔ متعاقبه است و آن را مادةالمواد و هیولای اولی گویند.

ماده‌ای به این معنی غیر از ماده‌ای است که گویند مواد اولیه اجسام عناصر اربعه‌اند زیرا خود عناصر اربعه هم هر یک دارای مادهٔ به معنی اول و صورت‌اند مثلاً آب در حال خلوص هم که یافت شود خود مرکب از ماده و صورت است و غیر از ماده‌ای به معنی اصول ترکیب‌کننده‌ای موجودات است مثلاً خانه مرکب از مواد و اجزای خاصی است از قبیل خشت و آجر و آهن و غیره و هر یک از آن مواد مرکب از صورت و ماده است.

و بالأخره ماده‌ای عام و هیولای اولی و مادة المواد عالم، یکی است و آن امر بالقوت است که در تمام مراحل و صور مختلف با اجسام هست و آن مبدأ تغییر و تحریک و تحولات و تقلبات اشیاء است که سبب حصول فعلیات و صور مختلف می‌شود و مراد از مادهٔ بسیط عالم همان

است و به هر حال ماده را به هر معنی که فرض کرده و اعتبار کنیم و بدانیم نسبت به صورت و شکل خاص که قابل تلبس به آن است قوت است و ماده‌ای که گفته شده است که هیچ‌گاه عاری از صورت نمی‌شود همان مادةالمواد است.[۱]

ماده آخرت ـ مراد از مادهٔ آخرت از نظر صدرا قوت خیال است که هیولای صور آخرت است و آن‌چه نفس انسان در این عالم کسب می‌کند اثری در خیال خواهد گذشت و خیال متلبس به صوری می‌شود که بعد از رفع حجاب با صور مکتسب و حال و حاصل در آن نمودار می‌شود و این است معنی حشر ابدان. ← خیال.[۲]

مادهٔ عقلیه ـ مراد از مادهٔ عقلیه جنس است که مادهٔ عقلی است و فصل صورت عقلی است.[۳]

مادةالمواد ـ مراد هیولای اولی است.[۴]

ماهیت ـ ملاصدرا در تصویر ماهیت بنابر اصل خود و اصالت وجود گوید: برای هر یک از اموری که در برابر ماست ماهیتی است و انیّتی و ماهیت عبارت از پاسخ از پرسش به «ماهو» است همان‌طور که «کمیت» عبارت از پاسخ از پرسش به «کم‌هو» است.[۵]

و بنابراین ماهیت (که صرفاً پاسخ از پرسش به ماهواست) مفهومی است کلی و پاره‌ای آن را چنین تعریف کرده‌اند «مابه‌الشی هوهو» یعنی مفاد این همانی اشیاء است. و ماهیت به اعتبار خودش یعنی من‌حیث این‌که ماهیت است نه واحد است و نه کثیر است و نه کلی است و نه جزئی و مثلاً صرف ماهیت انسان (صرف طبیعت انسان) نه کلی است و نه شخصی و بلکه انسان از آن جهت که انسان است، صرفاً انسان است نه واحد و نه کثیر است و نه کلی است و نه جزئی. زیرا اگر مثلاً مقید به واحد باشد لازم آید که انسان کثیر انسان نباشد و اگر مقید به کثیر باشد لازم آید که انسان واحد انسان نباشد.

پس انسان، انسان است، هم با واحد و هم با کثیر و هم با کلی و هم با جزئی انسان است و خود انسان هیچ‌کدام نیست. و بالجمله ماهیات از لحاظ ذات‌شان متصف به هیچ قیدی و وصفی نمی‌باشند. (تقریبج معنی جنس اند)

در باب کلیات و همه مفاهیم کلی هم این امر صادق است، کلی من‌حیث این‌که کلی است نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر...

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در باب تعریف ماهیت و بررسی دقیق آن گوید:

اشراق اول: در تعریف ماهیت (و بعضی از احکام آن)

کلیهٔ اموری که در برابر ما هستند و در حس و ادراک ما می‌گنجند، برای هر یک از آن‌ها ماهیت و وجودی است (که در ذهن و تصور مغایر با ماهیت و زاید بر او است، چنان‌که قبلاً گفته شد). ماهیت چیزی است که به وسیلهٔ آن پاسخ سؤال از حقیقت هر چیزی داده می‌شود، همان‌طور که کمیت، چیزی است که به وسیلهٔ آن پاسخ سؤال از مقدار و اندازه هر چیزی داده

۱ـ اسفار، ج ۴، ص ۲۳۳ و ج ۵، صص ۶۶، ۷۷ و ج ۳، ص ۴۳۴ و مشاعر، ص ۹۹

۲ـ همان، ج ۹، صص ۱۸، ۳۱.

۳ـ همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۶ و ج ۳، ص ۳۱۱

۴ـ همان، ج ۱، صص ۱۵۷، ۱۹۸

۵ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۱ ـ ۵.

می‌شود و بنابراین، ماهیت یک مفهوم عام و معنای کلی است (زیرا ماهیت، مبین ذات و حقیقت هر چیزی است و ذات و حقیقت هر چیزی در حد ذات، با قطع نظر از خصوصیات، معنای عام و کلی و شامل کلیهٔ افراد است).

گاهی ماهیت، به کلمهٔ «ما به الشیء هوهو» یعنی چیزی که حقیقت شیء به وسیلهٔ او است تفسیر می‌شود و این تفسیر، شامل وجود هم می‌گردد (زیرا وجود، چیزی است که حقیقت هر چیزی بسته به او است و تا چیزی وجود نداشته باشد حقیقتی ندارد).[1]

(بعضی چنین تصور کرده‌اند که تعریف و تفسیر ماهیت به هر یک از آن دو عبارت، مشتمل بر دور است زیرا کلمهٔ «ماهیت»، ترکیبی است از لفظ «ماهو» به اضافهٔ «یای نسبت» و «تاء» که حرف نقل است. پس تعریف آن به کلمه «ما به‌الشیء هوهو» تعریف شیء است به خود شیء و این تعریف، دور است). ولی ما می‌گوییم که این تعریف و تفسیر، تعریف و تفسیر لفظی است مانند تعریف انسان به لفظ بشر و بالعکس. و در تعریف و تفسیر لفظی، دور نیست (بلکه دَور در تعریف حقیقی است یعنی در آن مقام که بخواهیم حقیقت چیزی را با جنس و فصل و سایر خصوصیات آن تعریف کنیم). و باید دانست که چون ماهیت انسان مثلاً هم به صورت یک فرد خاص شخصی در خارج موجود می‌گرددو هم به صورت یک معنای عام کلی در ذهن تجلی می‌کند، بنابراین، ماهیت انسان و یا هر ماهیت دیگری در حد ذات نه مشروط به این است که فرد خاص جزئی و یا معنی عام کلی باشد و نه مشروط به این است که واحد و یا کثیر و متعدد باشد. و چون ماهیت، درواقع و نفس‌الامر همواره یا واحد است و یا کثیر و یا عام است و یا خاص و هیچ‌گاه از یکی از این اوصاف بیرون نیست، نباید گفت که ماهیت در حد ذات و حقیقت خویش یا واحد است و یا کثیر و یا عام و یا خاص. (زیرا این اوصاف، اوصافی است که در یکی از ظروف و مراتب واقع و نفس‌الامر بر وی عارض می‌گردد ولی همگی از مرتبهٔ ذات و حقیقت اصلیهٔ ماهیت خارجند) و سلب اتصاف از حیثیتی از جنس، منافی با اتصاف از حیثیت دیگری نیست. (پس سلب اتصاف ماهیت به اوصاف نامبرده از حیث ذات، منافی با اتصاف ماهیت بدان اوصاف از حیث واقع و نفس‌الامر نیست. و نیز باید دانست که نقیض هر چیزی فقط رفع و نفی آن چیز است نه اثبات امری که مقابل او است. مثلاً نقیض سفیدی رفع و نفی سفیدی است نه اثبات وجود سیاهی، هرچند ممکن است وجود سیاهی توأم با نفی سفیدی باشد). و بنابراین، نقیض اقتضا نمودن چیزی چیز دیگری را، فقط عدم اقتضای او است نه اقتضای امری مقابل آن تا که از عدم اقتضای احد متقابلین، اقتضای مقابل دیگر، لازم آید.

(پس این حکم عیناً در مورد ماهیت، نسبت به وجود و عدم جاری است. یعنی سلب هر یک از طرفین از مرتبهٔ ذات ماهیت، مستلزم ثبوت دیگری نیست). و بنابراین هرگاه وجود را از مرتبهٔ ذات و ماهیت ممکن‌الوجود سلب نمودیم، سلب وجود، مستلزم ثبوت عدم در مرتبهٔ ذات و ماهیت او نیست (و مرتبهٔ ذات و ماهیت ممکن‌الوجود، از هر دو نقیض، یعنی از وجود و عدم، خالی است). زیرا خالی بودن

---

[1] ـ ترجمه شواهد، ص ۱۷۶.

شیء از هر دو امر نقیض، هرچند در جمیع مراتب واقع و نفس‌الامر محال است (و ماهیت درواقع و نفس‌الامر متصف به یکی از آن دو امر است) لکن خلو ماهیت از هر دو نقیض، در مرتبهٔ ذات که یکی از مراتب واقع و نفس‌الامر است جایز است. زیرا واقع و نفس‌الامر، اوسع از مرتبهٔ ذات است. (پس ممکن است که ماهیت در یکی از مراتب نفس‌الامر که مرتبهٔ ذات ماهیت است از هر دو نقیض عاری و خالی بوده و متصف به هیچ کدام نباشد ولی در مراتب دیگر نفس‌الامر، متصف به یکی از آن دو نقیض باشد). علاوه بر این‌که نقیض وجود شیء، در مرتبهٔ ذات، رفع وجود او است در مرتبهٔ ذات به طوری که کلمهٔ «در مرتبه»، ظرف و قید شیء مرفوع باشد نه ظرف و قید رفع، یعنی رفع شیء مقید، نه رفعی که مقید است. (مثلاً نقیض اثبات وجود کتابت در مرتبهٔ ذات انسان، نفی وجود کتاب در مرتبهٔ ذات انسان است. بدین‌گونه که همان‌طور که قید در مرتبهٔ ذات، در قضیهٔ موجبه، قید برای کتابت است، همین‌طور در قضیهٔ سالبه نیز قید برای کتابت باشد نه قید برای سلب).

ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب[1] به جنبه ذوقی و عرفانی ماهیات پرداخته و گوید: ماهیات عبارت از صور کمالات خداوند و مظاهر اسما و صفات او می‌باشند که نخست در علم حق ظهور یافتند و ثم در عین ظاهر شدند برحسب حب و ارادهٔ او (کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکن (عرف) و برحسب اظهار آیات و اعلام اسما و صفات خود.

الماهیات صور کمالاته و مظاهر اسمائه و صفاته ظهرت اولا فی‌العلم ثم فی‌العین بحسب حبه و ارادته، و اظهارایاته و اعلام اسمائه و صفاته و رفع اعلامه ورایاته، فتکثر حسب تکثرها، و هو باق علی وحدته الحقیقیة، ثابت علی کمالاته السر مدیة، و هو یدرک حقایق الاشیاء بما یدرک به حقیقة ذاته لابامر اخر کالعقل الاول و غیره، و ذلک لأن کل کمال یلحق للاشیاء بواسطة الوجود، و هوالموجود الحق بذاته و اذا علمت هذا علمت معنی ما قیل: ان صفاته عین ذاته ولاح لک حقیته، و علمت بطلان ما قاله بعض الحکما من‌المتأخرین: ان علمه بذاته عین ذاته، و علمه بالاشیاء الممکنة عبارة عن وجودالعقل الاول مع‌الصور القائمه به، هرباً من‌المفاسد الذی یلزمهم و کذا ما قاله المشاؤن: من ان علمه بذاته ذاته و علمه بماسوی ذاته صورها الحاصلة فی ذاته علی ترتیب تجمع الکثرة فی وحدة، معتذرین بان هذه الکثرة لکونها بعدالذات لا یوجب انثلام الوحدة الذاتیه، ولا ایضاً یلزم منه ان ینفعل ذاته منها، فیکون قابلا و فاعلا و ذلک لما اشرنا الیه من ان ذاته تعالی بحیث لا یوجد فیها جهة امکانیة او عدمیة، فذاته بذاته من فرط التحصل والفعلیة بحیث لاینفک عنه کمال وجودی، ثم ما ذکروه و ان کان له ایضا وجه عندالربانیین من‌الموحدین، لکن لا یصح مطلقاً ولاعلی قواعدهم لان ماسواه حادث ذاتی و حقیقة علمه قدیمة بالذات، لأنها عینه.[2]

برای ماهیت تقسیماتی کرده‌اند یعنی ماهیت مطلقه را بر سه قسم کرده‌اند به‌شرط شیء، لا به‌شرط و به‌شرط لا ملاصدرا در شواهد الربوبیه مسأله را بدین ترتیب بررسی کرده‌است.[3]

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۳۲۶.

۲ـ همان.

۳ـ ترجمه شواهد، ص ۱۹۵.

(پس معلوم شد که ماهیت مطلقه به سه قسم منقسم می‌گردد. ماهیت «به‌شرط لا»، ماهیت «لابه‌شرط»، ماهیت «به‌شرط شیء» و نیز معلوم شد ماهیت «لابه‌شرط»، بر دو قسم است، ماهیت «لابه‌شرط مَقْسَمی» که مَقسَم برای هر سه قسم مذکور است و ماهیت «لابه‌شرط قسمی» که خود یکی از اقسام سه‌گانهٔ مزبور است و نیز معلوم شد که لفظ جزء در این‌جا بر ماهیت به معنی اول، یعنی ماهیت «به‌شرط لا» اطلاق می‌شود) ولی ضمناً لفظ جزء به هر یک از جنس و فصل اطلاق می‌شود و گفته می‌شود که جنس و فصل جزء نوعند و این به علت آن است که هر یک از جنس و فصل جزء حد نوع و داخل در تعریف نوعند. پس تقدم جنس و فصل بر ماهیت نوع، فقط در نظر عقل و مرحلهٔ تصور است، هنگامی که عقل، صورتی را که مطابق با نوعی است که در تحت جنسی است لحاظ و تصور می‌کند (مانند صورت حیوان ناطق که مطابق با نوع انسان و حد مخصوص به او است) و تقدم جنس و فصل بر نوع در این لحاظ عقلی و تصور ذهنی، تقدم بالطبع است و اما برحسب وجود خارجی، هر دو جزء، به خصوص جنس، متأخر از نوعند زیرا تا انسانی در خارج موجود نگردد، عقلا ممکن نیست که یک معنای عامی به نام «جنس» و یک معنای خاصی به نام «فصل» که موجب تحصل و تحقق او است برای او فرض و تصور نمود.

این‌ها خلاصه‌ای است که در کتاب شفا ذکر شده ولی پاره‌ای از آن‌ها مورد اعتراض قرار گفته (و ما نخست اعتراضات وارده را بیان می‌کنیم و سپس به ذکر پاسخ آن می‌پردازیم).

اعتراض اول این‌که این تقسیم (یعنی تقسیم ماهیت به سه قسم مذکور)، درحقیقت، تقسیم شیء است به خود شیء و شیء دیگری زیرا مورد قسمت یعنی مقسم، ماهیت مطلقه است و ماهیت مطلقه، خود عین ماهیت مأخوذ «لابه‌شرط» است (که شما آن را یکی از اقسام ماهیت مطلقه قرار دادید).

اعتراض دوم این‌که مفهوم از ماهیت مأخوذ «به‌شرط لا» این است که هیچ چیزی مقارن با او نباشد پس حکم به این‌که این ماهیت، ماده و جزء مرکب است تناقض است (زیرا معنی ماهیت «به‌شرط لا» این است که تنها و جدا باشد و معنی جزء و ماده بودن برای مرکب این است که مقارن با چیز دیگری باشد که آن، جزء دیگر مرکب است).

اعتراض سوم این‌که «شیخ» (در بیان اقسام ماهیت)، ماهیت غیرمبهم (یعنی ماهیت نوع) را از جمله اقسام ماهیت مأخوذ «لابه‌شرط» قرار داده ولی در آخر امر تصریح نموده است به این‌که ماهیت نوع، مأخوذ «به‌شرط شیء» است.

اعتراض چهارم این‌که نوع مرکب عبارت است از مجموع مرکب از جنس و فصل نه جنس متحصل به امری که منضم با او شده و یا جنس «به‌شرط شیء» (زیرا نوع در حقیقت، آن مجموع حاصل از ترکیب جنس و فصلی است که در وجود، با هم متحد شده‌اند. زیرا انسان مثلاً نه حیوانی است که چیزی با وی منضم گردیده و به وسیلهٔ آن چیز تحصل یافته است و مسلماً فرق است مابین امر واحدی که در ذهن و یا در خارج به اجزایی تحلیل می‌یابد و آن امری که او را با چیزی ضمیمه کنند).

اعتراض پنجم این‌که اگر ماده، جزء خارجی و از جمله اجزای خارجیهٔ مرکب باشد، چگونه

لازم است که در عقل هم متقدم بر کل باشد (زیرا تقدم هر چیزی بر هر چیزی، فقط در ظرف وجود همان چیز است).

اعتراض ششم این‌که آن‌چه که در خارج، حیوان است همان عیناً جسم است به صورت حیوان، پس چگونه جسم «به‌شرط لا» را می‌توان مأخوذ در حیوان و متقدم بر وی دانست در حالی‌که هر دو در خارج یکی و متحدند.

اعتراض هفتم این‌که همان‌طور که مفهوم جسم یعنی مفهوم جنس محتمل است که انواع مختلفی باشد هم‌چنین مفهوم نوع، متحمل است که اشخاص مختلفی باشد (پس هر دو مفهوم در احتمال صدق بر افراد خود متساوی‌اند) پس چگونه قسم اول را مفهومی مبهم و غیرمتحصل دانسته و قسم دوم را مفهومی غیرمبهم بلکه متعین و متحصل دانسته‌اید.

(این‌ها بود اعتراضاتی که بر سخنان شیخ در این مقام ایراد کرده‌اند) ولی ما در پاسخ اعتراض اول می‌گوییم که قید اطلاق به هیچ‌وجه در مَقْسَم، منظور نیست (بلکه مقسم، ماهیت عاری از هر قیدی است حتی قید اطلاق، نظیر موجود که تقسیم می‌شود به موجود مطلق و موجود مقید و مقسم، مطلق موجود است نه موجود مطلق و در این‌جا نیز مقسم، مطلق ماهیت است نه ماهیت مطلقه).

ماهیات الامکانیه ـ ملاصدرا گوید: عارفان و اهل ذوق گفته‌اند که ماهیات امکانیه امور عدمی می‌باشند یعنی فی حد ذاته و به‌حسب ذوات موجود در اعیان نمی‌باشند و بلکه ماهیات امکانیه اطوار و شؤون وجودند و موجود بالعرض‌اند که فرمودند «کل شئ هالک الاوجهه».

مبادی افعال ـ کلیهٔ افعال اختیاری که از انسان صادر می‌شود مسبوق به مقدمات و مبادی چند است که آن‌ها را مبادی عامهٔ افعال می‌نامند و عبارتند از: ۱ـ تصور آن فعل ۲ـ اعتقاد به نفع و ضرر آن ۳ـ شوق ۴ـ اجماع ۵ـ قوت محرکه که محرک عضلات باشد و بالأخره تصور، میل، شوق، حرکت که به دنبال ارادهٔ جازم می‌باشد.[۱]

مبادی اربعه ـ مبادی طبیعیه ـ مبادی مادیه ـ مراد علل اربعهٔ مادی، صوری، فاعلی و غایی‌اند.[۲]

مبدأ المبادی ـ مراد ذات حق است.[۳]

مبدعات ـ مبدعات موجوداتی هستند که مسبوق به مادت و مدت نباشند مانند عقول و نفوس مجرده که امکان آن‌ها امکان ذاتی است و فاقد امکان استعدادی و جنبهٔ قوت‌اند.[۴]

متخیله ـ قوت متخیله را به اعتبار استعمال ناطقه، مفکره هم گویند. ← خیال و حواس باطنه.[۵]

متصورات و متخیلات ـ آن‌چه به تصوّر و خیال درآید، آن‌چه در قوهٔ درّاکه صورت بندد، صور ذهنی، خیالی. ملاصدرا می‌گوید آن‌چه را انسان تصور می‌کند و یا در قوهٔ خیالش نقش می‌بندد و ممکن است در خارج وجود داشته باشد و یا اگر وجود نداشته باشد بالأخره وجود یابد مگر مانعی از موانع بسیار این جهان مادی مانع از وجود خارجی آن شود.[۶]

۱ـ اسفار، ج ۱، صص ۱۶۷، ۲۸۰.
۲ـ همان، ج ۲، ص ۲۲۴ و ج ۶، صص ۳۴۹، ۶۱۷.
۳ـ همان، ج ۳، ص ۹.
۴ـ مشاعر، ص ۵۸.
۵ـ همان و اسفار، ج ۴، ص ۵۲.
۶ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۱، سفر ۲، ص ۳۴ و ج ۴، ←

و بالجمله ملاصدرا در باب مثل افلاطونی نظر افلاطون را بیان کرده و گوید افلاطون گفته است برای موجودات مادی صوری است مجرد از ماده در عالم الهی که قابل فساد نمی‌باشند و گفته است انسان از باب مثل دو است یکی انسان مادی که در معرض فساد و تباهی است و دیگر انسان ثابت که در معرض تباهی نیست که مفارق از ماده است و وجود او وجود مثالی است ملاصدرا بعد از بیان نظر افلاطون گوید مثل افلاطونی برخلاف نظر فارابی و دیگران عبارت از اشباح معلقه نمی‌باشند و کسانی که قایل به مثل افلاطونی‌اند قایل به مثل و اشباح معلقه هم بوده‌اند و مثل نوریه عقلیه، مجرد از ماده‌اند و مثل اشباحیه واسطهٔ بین ماده و روح‌اند، شکل دارند و وزن و جسمیّت ندارند مانند اشباح در آینه که ارواح بعد از مفارقت از بدن نخست بدان عالم صعود کنند و پاره‌ای در همان عالم بمانند و عذاب بینند و پاره‌ای منصم شوند.

از بررسی تاریخ فلاسفه و فلسفهٔ یونان به نظر می‌رسد که افلاطون صرفاً قایل به ارباب انواع و مثل بوده است اما این‌که مثل او کاملاً مجرد و نوری بوده است یا نه از بررسی‌های مربوط به تمدن اسلامی است.

از بیانات ملاصدرا این‌طور استفاده می‌شود که شهاب‌الدین سهروردی بر آن بوده است که افلاطون هم قایل به دو گونه مثل بوده است. مثل نوریهٔ عقلیهٔ مجرده و مثل معلقه و اشباح برزخیه. بعید نیست که این اندیشه را شهاب‌الدین از نوافلاطونیان گرفته باشد چنان‌که ملاصدرا هم از اثولوجیا نقل کند که: عالم حسی مثال و صنم عالم روحانی است و از طرفی عده‌ای از فلاسفه مثل افلاطونی را حمل بر همان اشباح کرده‌اند که نامش مثل است و مناسب با اشباح است و پاره‌ای صور علمیه دانند. ملاصدرا نظر ابن‌سینا را که اندیشه سقراط و افلاطون را توجیه طبیعی کرده است مردود می‌داند و گوید آن‌چه افلاطون و حکمای فرس و قدمای یونان گفته‌اند مربوط به مفارقات نوعیات و مجرّد از صور جوهری حقایق اجسام است. ملاصدرا می‌گوید: هر کس اهل اسرار الهی باشد تعیین خواهد کرد که هر قوت و کمال و جمالی که در این عالم است سایه‌ای است از آن‌چه در عالم اعلی هست و همهٔ صور کاینات آثار و انوار و جو حقیقی و نور قیّومی است که منبع جمال و کمال مطلق است.

متی ـ یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی مقولهٔ متی است و عبارت از بودن شیء است در زمان یا حد زمان (و هو کون‌الشیء فی زمان واحد اوفی حدٍ منه» زیرا که بسیاری از اشیاء در اطراف زمانند نه در زمان با آن که مسؤول به «متی» می‌باشند یعنی از آن‌ها به‌وسیلهٔ متی سئوال می‌شود مانند وصولات و غیره که واقع در اموری می‌باشند که آن‌ها را تعلق «ما» به زمان باشد و احوال متی از لحاظ عموم و خصوص و کون در زمان عام و خاص عیناً مانند «این» است.[۱]

مثلان ـ دو امری که متشارک در حقیقت واحده باشند مثلان گویند «المثلان هما المتشارکان فی حقیقة واحده من حیث هما کذلک» بنابراین انسان و فرس از جهت آن‌که انسان و فرس‌اند مثلان نمی‌باشند بلکه متجانسانند به اعتبار شرکت در حیوانیت لکن

← ص ۵۲.

۱ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۷۳.

زید و بکر که دو فرد از یک نوع‌اند مثلانند.[۱]

مثل عقلیه ـ یکی از مباحث مورد توجه فلاسفه عارف مشرب و عارفان و فلاسفهٔ اشراقی مسأله مثل است که به نام مثل افلاطونی معروف است. ریشهٔ این تفکر را باید در کلیات و اندیشه‌های سقراط فیلسوف یونانی بررسی کرد. برای نخستین بار ظاهراً سقراط قایل به اصالت کلیات بوده است و بر آن بوده است که چون جزئیات در معرض فساد و فنا می‌باشند نتواند متعلق علم باشد و بنابراین آن‌چه معلوم و متعلق علم است چیزهایی است که از بین نمی‌روند و آن مفاهیم ذهن است و به‌تدریج این فکر قوت گرفت که کلیات اصیل‌اند که فاسد و تباه نمی‌شوند و جزئیات تباه می‌شوند و اصالت ندارند. شاگردش افلاطون این فرض را دنبال کرد و بر آن شد که افراد هر نوع را ربّی است کلّی که حافظ جزئیات است. و مثلاً افراد انسان می‌آیند و می‌روند، تباه می‌شوند و باز افرادی دیگر می‌آیند و می‌روند و تباه می‌شوند ولکن انسان کلی و انسانیت پابرجا است و بدین اندیشه افتادند که پس انسانیت ثابت است و انسان دو است یکی طبیعی فاسد و تباه‌شونده و دیگر انسان نفسی. که نخست غرض آن‌ها از انسان نفسی همان صورت کلی ذهنی انسان بود و به‌تدریج وجود واقعی برای آن قایل شدند و بر آن شدند که بالاتر از انسان نفسی انسان عقلی است. افلاطون رای کلیات که صورت‌های نوعی و ثابت‌اند برای هر نوعی ربّ نوعی دیگر به‌طور متصاعد فرض کرد و آن‌ها را مثل یا مثل نوریه نامید. فلاسفه اسلام در این سبک اندیشه که عالم را در دو طبقه مجرّد (ارباب انواع مجرده) و مادی خلاصه می‌کردند طبقهٔ بینابینی افزودند که نه کاملاً مجرد بودند و نه کاملاً ماده دارای شکل و قیافه بوده مانند اشکال در آینه ولکن وزن ندارند قابل لمس نمی‌باشند اما قابل رؤیت می‌باشند. مقداری از خواص ماده را دارند و مقداری از خواص مجردات را و نام آن‌ها را مثل متعلق و اشباح برزخیه گذاردند که برزخ بین مجردات و مادیات‌اند بنابراین عوالم کلی سه عالم است. مجردات برازخ و مادیات که مجردات هم دو بخش‌اند. عقول و نفوس و عارفان عالم ذات و عالم صفات و افعال گفته‌اند، و مادیات هم دو بخش‌اند: اجرام فلکی و اجسام زمینی.

ملاصدرا در باب این‌که کدام یک از عوالم اصل و کدام فرع و سایه می‌باشند گوید: وجود عالم عقلی اصل است. زیرا عالم عقول مجرده هم علت و فاعل موجودات دیگراند و هم غایت آن‌ها (در نظام آفرینش بیان شده است که نخست عقل و عالم عقول از ذات حق صادر شدند و از عالم عقول به ترتیب موجودات دیگر به‌وجود آمدند و چون وجود آن‌ها کامل است. سیر موجودات برای وصل به آن‌ها است پس هدف سیر موجودات و غایت آن‌هایند).

نظر ملاصدرا گوید مخفی‌بودن جهان عقول برای انسان‌ها به جهت شدّت نورانیت آن‌ها و توغّل انسان‌ها در مادیات ظلماتی است که حجاب‌اند و مانع‌اند از کشف علمی و شهود عینی.[۲]

نظر ملاصدرا این است که مثل افلاطونی

۱ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰۷ و ج ۲، سفر ۱، صص ۴۶ـ۴۸ و ۵۲ـ۵۳و ۶۳و ج ۲، سفر ۳، صص ۶۹ـ۱۷۲.

عبارت از عالم عقول مجرده‌اند و از آن‌ها به مثل نوریه تعبیر کرده است. این تعبیر را شهاب‌الدین سهروردی نیز کرده است. بنابراین دوعالم مثال می‌دانند یکی مثل عقلیه مجردّه که همان عالم مجردات است. و دیگر مثل معلقه که اشباح برزخیه‌اند، برزخ بین مجردات و مادیات. ملاصدرا گوید: انسان عالم محسوس با مادهٔ و عوارض آن انسان طبیعی است و وجود دیگری دارد با مقدار و شکل و خصوصیات دیگر که انسان نفسی است و آن برزخ است و سوم انسان عقلی است. وی گوید: آن‌چه از انسان ادراک می‌شود یک معنایی است مشترک بین کثیرین و با نوعی تجرید عقلی این ادراک حاصل می‌شود و بدیهی است که انسان طبیعی با امکان و زمان خاص و عوارض ولو احق ماده مدرک ما نمی‌شود و آن‌چه معقول و مدرک است عاری از این عوارض است. پس انسان یک وجود طبیعی دارد در ماده و وجودی در حسّ مشترک و وجودی در خیال و وجودی در عقل و همهٔ موجودات یک وجود طبیعی دارند یک وجود شبحی مثالی مانند صورت‌های در آینه پاره‌ای از خصوصیات مادی را دارند و پاره‌ای را ندارند در مرحلهٔ بالاتر وجودی در عالم عقول که مثل عقلی نامند و هر عالی علت دانی است. عالم عقول علت عالم مثل برزخیه، و مثل برزخیه ارباب انواع جسمیّه‌اند.[۱]

مثل معلقه ـ مراد صدرا از مثل معلقه همان اشباح مقداریه و صور مقداریه و خیال منفصل است.[۲]

مجرد ـ مجرد یعنی بدون لواحق و ضمایم، تنها، برهنه و تجرید نیز به معنای جداکردن ضمایم و خصوصیات شیء است به وسیلهٔ ذهن و به عبارت دیگر تجرید به معنی عریان کردن چیزی است از صفات و عوارض مادی و آن در عقل و ذهن امکان‌پذیر است و مجردات موجوداتی هستند که مفارق از ماده‌اند مانند عقول و نفوس که مجرد بالذات‌اند.[۳]

مجردات بر دو قسم‌اند یکی مجرداتی که ذاتاً و فعلاً مجردند مانند عقول و دیگر مجرداتی که ذاتاً مجردند نه فعلاً مانند نفوس انسانی و فلکی و از آن جهت است که گویند عقول مجردات محضه‌اند، در فلسفهٔ صدرا مانند فلسفهٔ افلاطون مجردات اهمیتی خاص دارند چنان‌که در مسألهٔ مثل نوریه و مثل معلقه و خیال منفصل که بیان شد و او درحقیقت بسیاری از مسائل فلسفی خود را بر مبنای مجردات قرار داده و آن‌ها را حل کرده است چنان‌که در مسألهٔ حشرو و معاد و ثواب و عقاب و غیره این نظر کاملاً هویدا است.

از جمله مسائل مربوط به مجردات این است که گفته‌اند هر مجردی عاقل ذات خود است.

ملاصدرا می‌گوید اثبات این مطلب که هر مجردی لذاته عاقل است بعد از شناخت ماهیت علم امری سهل است موقعی که معلوم شد که ماهیت علم عبارت از وجود صورت شیء است غیرمشوب به عدم و فقدان. زیرا ماده لِذاته غیرمدرک است زیرا لِذاته وجودی نیست مگر برای صورت و صور طبیعیه ذات خود را ادراک نمی‌کنند زیرا ذات آن‌ها مخلوط با اعدام است

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، ص ۱۹۰.
۲ـ همان، ص ۶۴ و ج ۹، ص ۲۶.
۳ـ همان، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۴۴۷.

زیرا وجود آن‌ها وجود ذوات وضع است و هر جزئی از آن‌ها دارای وضع و مکان دیگر است و هیچ جزئی برای جزء دیگر مدرک نیست و بالنتیجه هر امر جسمانی یا جسم، ذات خود را ادراک نمی‌کند و هر موجود غیرجسمانی چون محتجب از ذات[1] خود نیست حاصل است لِذاته و عاقل است لِذاته زیرا که علم نفس وجود است به‌شرط عدم احتجاب از خود. ملاصدرا این مطلب را از این طریق بیان کرده است یعنی براساس فرض خود و اصالت و وحدت وجود و این‌که علم هم نوعی از وجود مجرد است پس همه مجردات عالم به‌ذات خود و عالم به مجردات غیرخوداند چون در مجردات حجابی نیست پس نفس در مرحله تجرد شاعر و عالم به خود است و پس از مفارقت از کالبد شاعر و عالم به خود و سایر نفوس و عقول است چون از شوائب امکانات و اعدام خلاص شده است. اما فلاسفه دیگر مانند ابن‌سینا مسأله را از طرق دیگر اثبات کرده که قریب‌المأخذ به‌این طریقه است و همان‌طور که هر مجردی عاقل ذات خود است هر مجردی نیز لِذاته عقل یعنی معقول است زیرا عاقل لِذاته منفک از معقول لِذاته بودن نخواهد بود و می‌توان گفت موقعی که درست است که مدرک غیرخود باشد واجب است که مدرک ذات خود باشد زیرا موقعی که[2] مجرد از ماده و لواحق ماده باشد، هر آن‌چه ممکن است، برای او واجب است که بالفعل حاصل برای او باشد زیرا که ممتنع است که مجردات در معرض انتقال و تجدد باشند و بنابراین در آن چیزی بالقوه نیست پس ممکن المعقولیت بودن آن غیرمنفک است از معقول بودن آن‌ها بالفعل پس واجب است که معقول او باشد هر آن‌چه که صحیح است که معقول بالفعل باشد پس هر مجردی عقل لِذاته است دائماً و نیز هر آن‌چه عاقل ذات خود می‌باشد تعقل او ذاتش را عین ذاتش می‌باشد زیرا هر آن‌چه خود را ادراک کند از جهت حضور ذاتش می‌باشد به نزد ذاتش، نه حضور صورت دیگری و بالجمله تعقل ذات به نفس حضور آن ذات به نزد ذات است و قهراً دائمی است.

مُجَبِّرَه ـ پیروان مکتب جبر.

محبت ـ محبت و آن‌چه مرادف با محبت است عبارت از ابتهاج به شیء یا از شیء موافق است اعم از این‌که عقلی باشد یاحسی حقیقی باشد یا ظنی (ان‌المحبة و ما یراد فها فی وضع اللسان عبارة عن‌الابتهاج بالشیء الموافق سواء کان عقلیاً اوحسیاً حقیقیاً او مظنوناً.»[3] ← عشق.

محرک ـ یکی از اصول مسلم فلاسفه که تقریباً مورد اتفاق آن‌ها است این است که هیچ متحرکی محرک ذات خود نمی‌تواند باشد و هر متحرکی محرکی لازم دارد در این بین طبیعیون گفته‌اند همه حرکات منتهی شود به طبیعت و طبیعت بذاته متحرک است و محرک خارجی ندارد ملاصدرا این عقیده را با ذکر دلایل متعدد مردود می‌داند و ثابت می‌کند که طبیعت نیز خود عوامل محرکه دارد.[4]

فاعل حرکت گاه بالذات عامل حرکت است و گاه به‌واسطه و بالعرض مانند نجار که به‌واسطه آلات و ابزار نجاری عامل حرکت است و از

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۴۷.

۲ـ همان، صص ۴۴۸ و ۴۶۵.

۳ـ مبدأ و معاد، ص ۱۱۳ و رسائل، ملاصدرا، ص ۲۶۹.

۴ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۴۷

این‌رو است که گفته‌اند محرک گاه بر سبیل مباشرت است و گاه بر سبیل مباشرت نیست.

ملاصدرا در باب محرک غیرمتحرک در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق نهم: در اثبات وجود محرک غیرمتحرک

قبل از این ثابت شد که برای هر متحرکی محرکی است مغایر با وی زیرا ممتنع است که چیزی، خود، محرک ذات خویش باشد والّا لازم می‌آید که شیء واحد، در حد ذات خویش، مندرج در تحت دو مقولهٔ متضاد باشد، مقولهٔ فعل و مقولهٔ انفعال (که به اعتبار اندراج در مقولهٔ فعل، محرک و فاعل حرکت باشد و به اعتبار اندراج در مقولهٔ انفعال، متحرک و قابل حرکت باشد و این امری است محال).

اینک می‌گوییم متحرک یا این‌که از ناحیهٔ ذات خویش متحرک است و یا این‌که از ناحیهٔ محرکی مغایر و مباین با او.

قسم اول نیز بر دو قسم است. یا این‌که فاعل حرکت، خود هم متحرک به نحوی از انحای حرکت و هم محرک است به نحو دیگری، و این چنین متحرکی، متحرک بالاختیار نامیده می‌شود (مانند نفس ناطقه که خود از جهتی متحرک است به حرکاتی مخصوص به خود و از جهتی دیگر محرک بدن است که آن را به میل و اختیار خود به هر ناحیه‌ای که بخواهد به حرکت درمی‌آورد). و یا این‌که این چنین نیست (یعنی فاعل حرکت، خود از جهت دیگری متحرک نیست) و این چنین متحرکی، متحرک بالطبع نامیده می‌شود. متحرک بالطبع، یا این‌که فاقد اراده و اختیار است مانند حرکت آتش مشتعل به جانب بالا و این چنین متحرکی متحرک بالطبیعه نامیده می‌شود و یا این‌که دارای اراده است (مانند فلک که دارای نفس فلکی و اراده است) و این چنین حرکتی حرکت فلکیه نامیده می‌شود.[1]

اما قسم دوم (یعنی متحرکی که از ناحیهٔ محرکی مغایر و مباین با ذات خویش متحرک است) اگر حرکتش (مخالف با مقتضای ذات و طبیعت او) مانند حرکت سنگ به جانب بالا باشد، این حرکت را حرکت قسریه (و متحرک را متحرک بالقسر) نامند و اگر حرکتش مانند حرکت شخصی است که در کشتی نشسته (این حرکت را حرکت عرضیه و) متحرک به این حرکت را متحرک بالعرض گویند.

محرک غیر، یا این‌که چیزی را به واسطهٔ آلتی تحریک می‌کند و یا این‌که بدون واسطه، قسم اول مانند نجار که به وسیلهٔ تیشه و یا ابزار دیگری نجاری می‌کند (قسم دوم مانند کسی که محرک چیزی است بدون توسل به واسطه). و نیز بعضی از اقسام محرک، محرکی است که تحریک غیر، توأم با تحرک خود او است (مانند محرکی که جسمی را حرکت دهد و خود نیز با آن جسم حرکت کند). و یا این‌که تحریک غیر، توأم با تحرک خود نیست، مانند معلم که متعلم را در جهت تعلیم و تربیت تحریک کند و یا معشوق که عامل تحریک عاشق است.

و باید دانست که کلیهٔ متحرکات ناچار و به حکم ضرورت، منتهی می‌گردند به محرکی که خود، متحرک نیست (و ما این مدعا را به دو دلیل کوتاه و مختصر ثابت می‌کنیم) اما دلیل اول، تناهی اجسام است (زیرا در محل خود ثابت شده است که اجسام هم از نظر تعداد و هم از

۱ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۱۶۸.

نظر ابعاد، متناهی‌اند) و اما دلیل دوم، تناهی سلسلهٔ علل است (زیرا در محل خود ثابت شده است که سلسلهٔ علل باید به علتی منتهی گردد که مافوق آن علت دیگری وجود ندارد). پس محرکی که خود، متحرک نیست بر دو قسم است زیرا تحریک او یا بدین گونه است که نیروی محرک یعنی مبدأ و علت متصدی تحریک را که به اصطلاح، علت قریب و متصل به جسم است در جسم ایجاد کند و یا بدین‌گونه است که غایت و معشوق محرک جسم است که طالب لقا و مشتاق وصال او است.

پس چنین محرکی، از جهتی علت علت حرکت است (زیرا غایت حرکت است و غایت، علت علیت علت فاعلیه است) و از جهتی علت است (زیرا مفید و موجد نیروی محرک جسم است) و هر علت غاییه‌ای، علیت وی بر همین دو قسم مذکور است چنان‌که در مبحث علت و معلول بیان گردید. و مثل چنین محرکی که محرک غیرمتحرک است به جز قوهٔ عقلیه یعنی موجود عقلانی نخواهد بود. همان‌طور که در حرکات اجرام فلکیه چنین خواهد بود (زیرا محرک اصلی و حقیقی آن‌ها موجود عقلانی است که تحریک وی بر یکی از دو قسم مذکور است) لکن باید در جرم فلکی، قوه‌ای به نام قوهٔ جِرمانیه وجود داشته باشد تا که آن قوه، متصدی و مباشر تحریک جرم فلکی باشد، اما اولاً، به علت لزوم و ضرورت تخصیص جزئیات حرکت (در مدار و تعیین حدود و مقادیر آن‌ها که این تخصیص و تعیین، فقط به وسیلهٔ قوهٔ جرمانیهٔ منطبع در جرم فلکی خواهد بود). زیرا نسبت موجود مفارق عقلانی الوجود به جمیع جزئیات و حدود، متساوی است (و بدین سبب هیچ حدی از حدود و هیچ حرکت جزئی خاصی از نظر موجود عقلانی بر دیگری رجحان ندارد).

و اما ثانیاً به علت این‌که شدت قوت وجود، موجب شدت حرکت و قلت زمان خواهد بود و بنابراین، تصدی تحریک به وسیلهٔ موجود عقلانی که قوت وجود او غیرمتناهی است موجب آن می‌شود که حرکت، در آن، انجام گیرد و بنابراین، حرکت، حرکت نخواهد بود (زیرا حرکت، امری است تدریجی‌الوجود که باید در امری تدریجی‌الوجود مانند زمان واقع شود). و اما ثالثاً به علت این‌که اختصاص یافتن این جسم به قبول و پذیرفتن تأثیر از موجود مفارق عقلانی، یا به علت جسمیت او است، در این صورت، کلیهٔ اجسام به علت داشتن جسمیت، در قبول این اثر مشترک خواهند بود (و بنابراین باید کلیهٔ اجسام، شایستهٔ قبول این اثر از ناحیهٔ عقل مفارق باشند) و یا به علت وجود قوه‌ای است در آن جسم (به نام نفس منطبعه) که بنابراین، مطلوب ما ثابت می‌شود. زیرا صدور فعل یعنی تحریک، از ناحیهٔ عقل مفارق، به وسیلهٔ همین قوه خواهد بود. و اگر اختصاص یافتن جسم، به قبول اثر مذکور از ناحیهٔ عقل مفارق به واسطهٔ خود قوه‌ای است در ذات عقل مفارق، کلام و اشکال ما در مورد آن قوه، همان است که در مورد خود عقل بیان کردیم.

فی اثبات المحرک الاول.

إنک قد عرفت حدَّ الحرکة فهي فعل أو کمال أول للشيء الّذي هوبالقوة من جهة ما هو بالقوة، فالقوة للمتحرک بما هو متحرِّک بمنزلة الفصل المقوم له و یقابله السکون تقابل العدم والعینیة. فنقول: الحرکة لکونها صفة وجودیة

إمكانية لابد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثاً لابدّ لها من فاعل و لابدّ من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا و فاعلا فعلا و قبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، و هما مقولة أن يفعل و أن ينفعل، والمقولات أجناس عالية متبائنة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرّك لايحرّك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحرّكاً، والمتحرك لايتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة و هذا محال. والمسخّن لايسخّن نفسه بل لأمريكون سخونته بالقوة فلابد أن يكون قابل الحركة متحرّكاً بالقوة لا بالفعل و فاعلها لابد و أن يكون بالفعل فيما يحرّک الشيء إليه أعني الكمال الوجودى الّذى يقع فيه الحركة و إن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة إذ ليست الحركة كما لا لما موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل. لكن هنا دقيقة رستعلم بها وهي إنه لابد في الوجود من أمر غيرالحركة و غير قابل الحركة و هو متحرّک بذاته متجدد بنفسه و هو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، و له فاعل محرک بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لابمعنى جاعل حركته.[1]

أقول: حق أنّ كلّ متحرّک يحتاج إلى محرّک غيره، لكن قد مرّ أنّ كلّ ما يتحرّک في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرّک يفيدلها الحركة، و كلّ ما يتحرّک في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركا و قد مرالفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية، و كذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوه والفعل، و بين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية، والحركة فيما يتحرّک لذاته هي نحو وجوده، والمحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يقيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود؛ إذا الوجود ليس و صفاً زائداً على الماهية خارجاً بل ذهناً، و على أي الوجهين فحاجة كلّ متحرّک إلى محرّک غيره ثابت، و كذا انتهاءالمتحركات إلى محرّک غير متحرک.[2]

محرک سماوات ← افلاک.

محركات شوقيه ـ مبادی حرکت در حیوان و انسان، تصور، میل، شوق، حرکت است.

محرکات قدسیه ـ عقول و نفوس.

محرک قریب سماوات ـ نفوس فلکی.

محرکات مفارقه ـ عقول.

محسوس ـ محسوس بالذات صور حاضرهٔ عندالنفس است. ← حس و حواس و ادراک.[3]

محل ـ محل هرگاه بی‌نیاز از حال باشد حقیقتاً و تشخصاً ماهیتاً و وجوداً موضوع نامند و هرگاه در وجود شخصی خود نیازمند به حال باشد برای وجود مطلق آن را هیولی گویند و به عبارت دیگر اگر در وجود شخصی خود نسبت به وجود مطلق احتیاج به حال داشته باشد هیولی است.[4]

مختار ـ مختار عبارت از موجودی است که فعل و ترک آن به‌اراده‌اش باشد نه آن‌که فعلش به اراده‌اش باشد. ← اراده و اختیار.[5]

۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۳۸.
۲ـ همان، ج ۸، ص ۲۵۶.
۳ـ همان، ج ۲، صص ۷۸، ۸۰.
۴ـ همان، ج ۴، ص ۲۲۹ و ج ۵، ص ۱۲۶.
۵ـ همان، ص ۱۱۴ و ج ۶، ص ۳۳۲.

مُخَصِّصات انواع ـ مراد از مخصِّصات در بعضی از عبارات صدرا صور نوعیه است.[1]

مدارک ـ اصطلاح مدارک اغلب اطلاق بر مدرکات یا قوای دراکه باطن می‌شود که شامل پنج قوه است و به قوای مدرکه ظاهری اغلب حواس ظاهری گویند و البته حواس باطنی هم گویند. به‌هرحال ملاصدرا در باب مدرکات باطنی و کار آن‌ها در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق هفتم: در بیان مدارک و مشاعر باطنی به طور اجمال

مدارک باطنی بر پنج قسم‌اند که به طورکلی به سه قسم منقسم می‌گردند به نام مُدرِک و حافظ و متصرف.

قسم اول یعنی مُدرِک، یا مدرک صور است (مانند ادراک صور امری که ملایم با طبع و مطلوب او است یا منافر با طبع و منفور در نظر او است) یا مدرک معانی است (مانند ادراک محبت و یا ادراک عدوات از چیزی).

قسم دوم یعنی حافظ، یا حافظ صور است یا حافظ معانی (که وظیفهٔ او فقط حفظ و نگاه‌داری صور یا معانی است که توسط قوهٔ مدرکه ادراک شده‌اند). نیروی مدرک صور به نام حس مشترک یا به نام «بنطاسیا» یعنی لوح نفس نامیده می‌شود و آن قوه‌ای است متعلق به بطن متقدم تجویف اول از تجاویف سه‌گانهٔ دماغ (که مراکز قوای پنج‌گانهٔ باطنی‌اند). و اگر این قوه در ما نبود (که کلیهٔ صور محسوسات را که از طریق پنج‌گانهٔ ظاهری در وی وارد شده و در آن جمع می‌شوند ادراک کند)، حکم بر محسوسات مختلف در آن واحد برای ما مقدور نبود، و بالجمله قوای باطنی پنج است:[2]

(و آن پنج قوه با توجه به آن‌چه که در این کتاب نگاشته‌ایم عبارتند از حس مشترک و قوه حافظه به نام قوهٔ مصوره و یا خیال و قوهٔ واهمه و قوهٔ متصرفه به نام متخیله و یا متفکره و بنابرآن‌چه که در کتاب اسفار نوشته‌ایم عبارتند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه یعنی حافظ مدرکات واهمه؛ و بنابر آن‌چه که در کتاب تجرید نوشته شده عبارتند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متخیله یا متفکره؛ و اما قوهٔ عاقله قوه‌ای است مجرد از ماده که درحقیقت حاکم بر کلیهٔ قوای ظاهری و باطنی است و با این ترتیب، قوهٔ ذاکر و قوهٔ مسترجعه از عُمّال و توابع قوهٔ واهمه‌اند نه قوهٔ دیگری) و تنها دلیلی که حکما و اطبا را به ارتباط و تعلق داشتن هر قوه‌ای به یکی از آلات و تجاویف دماغ راهنمایی کرده این است که هنگام عروض آفت و اختلال در یکی از آلات و تجاویف، عمل قوهٔ متعلق به آن آلت مختل می‌گردد. و اما دلیل بر تعدد قوای نامبرده این است که بعضی از آن‌ها با زوال و فساد دیگری به حال خود باقی مانده و در حین اختلال دیگری به کار خود ادامه می‌دهد.

پس آن‌چه را که شیخ‌الرئیس در کتاب شفا در مورد قوای باطنی گفته است به حقیقت اصابت کرده. چه او در کتاب شفا می‌گوید چنین به نظر می‌رسد که قوهٔ واهمه عیناً همان قوهٔ متفکره و قوهٔ متخیله و قوهٔ متذکره باشد و همین قوه عیناً حاکم بر سایر قوا باشد، بدین‌گونه که به نفس ذات خویش (یعنی بدون وساطت فعل و حرکتی) حاکم و ناظر بر مدرکات خویش باشد و به وسیلهٔ حرکات و افعال دیگری قوهٔ متخیله و

1ـ اسفار، ج ۴، ص ۲۳۶ و ج ۵، ص ۱۶۵.
2ـ ترجمهٔ شواهد، ص ۲۹۱.

قوهٔ متذکره باشد. پس به وسیلهٔ عملی که در مورد صور و معانی و ترتیب و تنظیم آن‌ها با یکدیگر قوهٔ متفکره باشد (چون فکر عبارت است از ترتیب مقدمات و تنظیم صور با معانی برای حصول نتیجهٔ مطلوب) و بدان‌چه که عمل وی بدان منتهی می‌گردد قوهٔ متذکره باشد (چون تذکر در خاتمه و انتهای اعمال فکری حاصل می‌شود) و مسلماً کسانی که به گفتار «شیخ» در کتاب شفا نظر کرده و گمان کرده‌اند که او در مورد قوای باطنی دچار شک و تردید شده است به خطا رفته‌اند و درحقیقت مقصود او را به خوبی درک ننموده‌اند. زیرا مقصود او از این گفتار این است که قوهٔ واهمه بر قوای نامبرده ریاست دارد و قوای نامبرده به عناوین مختلف همگی کارگزاران و خدمت‌گزاران اویند.

مدبر نوع ـ تدبیرکننده نوع، منظور از مدبر نوع همان ارباب انواع است یا مثل افلاطونی[۱] و بالجمله ملاصدرا در خلال مباحث مربوط به صورت نوعیه می‌گوید ممکن است مفارقات را جهات مختلفه باشد نسبت به اجسام و در پاره‌ای از اجسام افادهٔ آثار و لوازم خاص کنند و در اجسام دیگر آثار دیگر بدون احتیاج به صورت نوعیه و یا این‌که عدد مفارقات به اندازهٔ انواع جسمیه باشند و هر مفارقی ویژهٔ نوعی باشد و انواع خاصی را ایجاب کند همان‌طور که افلاطون و سقراط، انباذ، قلس، فیثاغورس و آغاثاذیمون و هرس و جز آن‌ها از بزرگان حکمای فارسی و ملوک حکمت مشرقیه و اساطین فلسفه خسروانی گفته‌اند طبق روایت شیخ شهاب‌الدین سهروردی در کتاب مطارحات، مشارع و مقاومات و حکمت اشراق که در کتب فوق گفته است. (از قول آن‌ها) برای هر نوعی از افلاک و کواکب و بسایط عنصریه و مرکبات عنصریه «ربی» است در عالم قدس که مدبر آن نوع بوده و بدان عنایت دارد و او است درواقع غذادهنده و رشددهنده و نیروی مولده در اجسام نامیه زیرا صدور این افعال مختلف در نبات از یک قوهٔ بسیط عدیم‌الشعور ممتنع است.

و تعجب می‌کنند از کسانی که می‌گویند اختلاف هر یک از پرهای طاوسان منسوب به مزاج خاصی است و گویند تمام رنگ‌ها و الوان منسوب به ارباب انواع است. و گویند انجذاب روغن چراغ به طرف نار، کار مدبر نار و رب‌النوع آن می‌باشد که فارسیان آن را اردی‌بهشت نامیده‌اند زیرا فارسیان در باب ارباب طلسمات بسیار مبالغه کرده‌اند و ادّعاهای خود را مقرون به شهود عینی در خلسه‌های ملکوتی خود کرده‌اند.

مراتب تجرد ـ ملاصدرا در باب چگونگی تجرید و طی مراحل آن گوید: بیان شد که اشیای طبیعی و موجودات صاحب طبایع به سوی کمال سیر می‌کنند یعنی به سوی کمالات و غایات مطلوب خود، انسان از جمله اکوان طبیعی است که افراد و اشخاص آن گاه و در مواردی در معرض ترقی و تکامل است که قوهٔ آن را دارد که از ادنی مراتب به اعلا مراتب سیر کند با حفظ هویت شخصی مستمر خود بر نعت اتصال (در حرکت جوهری بیان شد) و سایر طبایع نوعیه بر این وضع نمی‌باشند، زیرا ماده‌ای که حامل صورت آن‌ها است صورتی را رها کرده و از آن جدا شده صورتی دیگر پذیرد از نوعی دیگر منقطع از نوع اول و هویت

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۶۳ ـ ۱۶۵.

شخصیهٔ او منحفظ نیست و بلکه و نه هویت نوعی آن. لکن انسان بدین وضع نیست زیرا انسان را اکوان متعدد است، بعضی طبیعی و بعضی نفسانی و بعضی عقلی است (انسان طبیعی، نفسی و عقلی) و برای هر یک از این اکوان سه‌گانه مراتب غیرمتناهی است برحسب وهم و فرض نه برحسب انفصال خارجی پس بعضی منتقل به بعضی دیگر شود از پایین‌تر به بالاتر.[1]

و از اَخسّ به اشرف و مادام که همهٔ شرایط مادون را استیفا نکرده است یعنی آن‌چه مربوط به نشأت اول از این سه نشأت است یعنی طبیعت و نفسیت و عقلیت به نشأت دوم نرود و همین‌طور از دوم به سوم پس انسان از مبدأ طفولیت تا اوان بلوغ و یا اوان اشتداد صوری انسان طبعی است و انسان اول است و به‌تدریج صفای وجودی می‌یابد و لطیف می‌شود تا آن‌گاه که کون دیگر اخروی نفسانی برای او حاصل شود که در این مرتبه انسان نفسانی است و انسان ثانی است و او را اعضای نفسانی است که در وجود نفسانی خود نیازی به مواضع متفرق ندارد یعنی آن‌طور که در انسان طبیعی نیاز دارد زیرا وجود نفسانی مرتبهٔ جمع متفرقات است و به‌جز مرتبهٔ وجود مادی حیوانی است و هرگاه از وجود نفسانی منتقل شود به وجود عقلی و عقل بالفعل شود که در خیلی کم از افراد اتفاق می‌افتد برحسب این وجود، انسان عقلی است و او راست اعضای عقلیه و او انسان ثالث است این در صورتی است که ترتیب امر را از این عالم به حساب آوریم و اگر ترتیب را از عالم عقل به حساب آوریم آن وقت انسان اول، انسان عقلی است و انسان دوم نفسانی و سوم طبیعی. ارسطو گفته است (اثولوجیا مربوط به ارسطو نیست) انسان عقلی به انسان دوم که در عالم نفسانی است به‌واسطه نورش فیض رساند و انسان دوم به‌واسطه نورش بر انسان سوم اشراق کند و آن انسان سوم در عالم جسمانی است، جسمانی اسفل. پس در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی است یعنی سه وجود به هم پیوسته‌اند و انسان جسمانی صنم آن دو انسان است و انسان جسمانی پاره‌ای از افاعیل انسان عقلی و پاره‌ای از افاعیل انسان نفسانی را انجام می‌دهد، در انسان جسمانی، کلمات انسان نفسانی و کلمات انسان عقلی است که انسان جسمانی هر دو کلمه را جمع کرده است یعنی نفسانی و عقلی به‌جز این‌که آثار انسان نفسانی و عقلی در انسان جسمانی کم است زیرا صنم‌صنم است این بود سخن ارسطو.

ملاصدرا در تکامل انسان و تجرد آن از مراتب ادنی به اعلی و رسیدن به مقام تجرد کامل شرح مستوفی داده‌اند.

مراتب وجود ـ مراتب وجود پنج است، ذاتی، حسّی، خیالی، عقلی و شبحی.[2]

مرتبت احدیت ـ ملاصدرا با استفاده از سخنان عارفان و اهل الله برای وجود مطلق مراتبی قایل شده است و گوید: حقیقت وجود هرگاه به‌شرط لامأخوذ و ملحوظ شود یعنی به‌شرط ان لا یکون معها شیء. وجود را با این لحاظ مرتبت احدیّت نامند که در آن تمام اسما و صفات مستهلک‌اند و مرتبت جمع الجمع و نیز حقیقة الحقایق نامیده‌اند و هرگاه به‌شرط شیء

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۹۴ ـ ۹۸.
۲ـ مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص ۲۹۵.

ملحوظ و مأخوذ شود دو حالت دارد یا ملحوظ و مأخوذ با همهٔ اشیای لازمهٔ آن اعم از کلیات و جزئیات می‌شود در این صورت مرتبت الهیه، و احدیت، مقام جمع نامیده‌اند و همین مرتبت را به اعتبار ایصال مظاهر اسما که همان اعیان و حقایق باشند به کمالات مناسب با استعدادشان در خارج، مرتبت ربوبیت نامند. و در صورتی که نه به شرط شیء و نه به شرط لاشیء و بلکه به‌طور مطلق مأخوذ شود، هویت ساریه نامیده شده است. البته این انقسام از لحاظ امتیاز بین وجود و ماهیت است و تغایر در جهت عبودیت و بالجمله وجود هرگاه مأخوذشود به‌شرط «ان یکون معه شیء» مرتبت احدیت گویند و جمع‌الجمع و حقیقة الحقایق نامند و عما هم نامند و هرگاه مأخوذ شود به‌شرط تمام اشیای لازمهٔ او اعم از کلیات و جزویات که اسما و صفات‌اند به نام مرتبت و احدیت و مقام جمع خوانده می‌شود و هرگاه مطلق مأخوذ شود نه به شرط شیء و نه به شرط لاشیء هویت ساریه نامند.

مرض ـ ← صحت.[۱]

مزاج ـ مزاج عبارت از کیفیت ملموسه است و از جنس اوایل ملموسات متوسطه میان ملموسات اول است «وهی کیفیة واحدة متوسطة بین اطراف الکیفیات المتخالفة متشابهة فی اجزاء الممتزج.»

زیرا در اثر امتزاج چند امر، صورت دیگری به‌وجود می‌آید که منشأ موالید است و بالجمله کلمهٔ مزاج به معنی مزج و اختلاط است و چون اختلاط ارکان و عناصر موجب حدوث کیفیت مخصوص است آن کیفیت را مزاج گویند از باب نام‌گذاری مسبب به اسم سبب.

و کیفیتی است که از تعادل کیفیات متضاده به‌وجود می‌آید و از تفاعل بعضی از اجسام در بعضی دیگر کیفیت متوسطی حاصل می‌شود که مزاج گویند.

زیرا ترکیب عناصر و اجزا و فعل و انفعال آن‌ها در یکدیگر سبب پیدا شدن صورت نوعیهٔ دیگر است که صور نوعیهٔ مخصوصه هر یک از آن‌ها را تحت‌الشعاع قرار داده و حالت بینابینی به‌وجود می‌آید.[۲]

مساوقت وجود ـ تساوق یعنی تساوی. پاره‌ای از متکلمان گفته‌اند شیء غیر از وجود است و نیز غیر از عدم است و گفته‌اند وجود عبارت از صفتی است که بر ذوات در حال وجود و عدم توارد می‌کند. به نظر می‌رسد که نظر آنان توجیه آیه شریفهٔ قرآن مجید است که گوید هرگاه ارادهٔ خداوند متعلق به وجود شیء قرار گیرد و امر به‌وجود آن کند موجود می‌شود. و گوید اگر شیء همان وجود باشد تحصیل حاصل است و اگر عدم باشد عدم نتواند مورد تعلق یا متعلق ارادهٔ خداوند باشد. رجوع به ثابتات ازلیه شود. آنان این معنی را دربارهٔ همهٔ صفات گفته‌اند و گفته‌اند صفات نه موجود است و نه معدوم، نه مجهولند و نه معلوم.[۳]

مسترجعه ـ قوت مسترجعه بنا بر عقیدهٔ صدرا غیر از همان قوای حافظه و مفکره و واهمه و غیره امر جدایی نیست چنان‌که گوید «ان الادراک للوهم والحفظ للحافظة والتصرف

۱ـ اسفار، ج ۴، صص ۱۴۴، ۱۴۶.
۲ـ همان، ج ۱، سفر ۳، صص ۳۲۱ ـ ۳۳۰ و ج ۲، سفر ۲، صص ۳۲۰ به بعد.
۳ـ همان، سفر ۱، ص ۷۵

للمفکرة و بهذاالقوی یتم الاسترجاع من غیر حاجة الی قوة اخری غیرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتباریة» و همین‌طور ذاکره مرکب از ادراک و حفظ است که و «یتم بالوهم والحافظة». ← ذاکره[1]

مسخ ـ مسخ دگرگون شدن، تغییر ماهیت دادن مثل این‌که انسان میمون شود و یا حیوان دیگر شود.

ملاصدرا می‌گوید مسخ یک حقیقت و واقعیت است و غیرقابل انکار، یعنی امری است که هست و بوده در این دنیا و آن دنیا، و در این باب آیات و احادیث هم آمده است از حضرت رسول روایتی نقل شده است که در آن در باب مسوخات و اعمال و معاصی و موجبات مسخ در آن بحث شده است و حاصل آن این است که بر هر کسی که صفتی از اوصاف حیوانات غلبه کند و رسوخ کند در او به‌طوری‌که استعداد اصلی او را زایل کند و آن صفت دوم و ذاتی او شود. طباع چنین کسی طباع آن حیوان خاص شود و روح او به هنگام مفارقت به بدنی می‌پیوندد که مناسب[2] با صفت راسخ در او باشد که فرمود «ونحشر هم یوم القیامة علی وجوههم» یعنی بر صور حیوانات، و آیات و روایات بسیاری در این باب آمده است که آشکارا دلالت دارد به این‌که مجرمان دگرگون می‌شوند یعنی صورت‌های آن‌ها تبدیل به صورت‌های حیوانات می‌شود و مثلاً در روز حشر در شکل و قیافه سگ، خوک، گرگ و میمون محشور می‌شوند در روایت آمده است «یحشرالناس علی وجوه مختلفه» یعنی به صورت‌هایی که مناسب با اخلاق و نیات آن‌ها باشد، شرح مفصلی ملاصدرا در باب خلق و خوی انسان‌ها و حیواناتی که به‌صورت آن‌ها محشور می‌شوند داده است.[3]

ملاصدرا گوید نفوس انسان‌ها برحسب فطرت اولیه متمایل‌اند و متحد بالنوع و برحسب آن‌چه از قوت به فعل آید از ملکات و اخلاقیات حاصل برای آن‌ها که ناشی از تکرار اعمال است، متکثرالنوع می‌شود که هر نوعی از آن مناسب با نوع ملکات و اخلاقیات است، صفات هر حیوانی که بر او غالب آمده باشد به شکل همان حیوان محشور می‌شود و عدد حیوانات حاصل از انسان در نشأه دوم برحسب نوعیت، زیادتر از انواع حیوانات این عالم است و در قیامت حیواناتی محشور می‌شوند و مشاهده می‌شوند که در دنیا نبوده‌اند و این نوع حیوانات بی‌سابقه در اثر امتزاج اوصاف و ملکات حیوانات متعدد که در باطن یک انسان جمع شده‌اند حاصل می‌شود.

مشخِّصات ـ عوارض مشخصه اموری می‌باشند که تعیّن و تشخّص هر موجودی را معین می‌کند. ملاصدرا گوید هر جوهری جسمانی را نحوه‌ای از جود است که مستلزم عوارض غیرقابل انفکاک از آن می‌باشد و همین عوارض لازم را جمهور حکما مشخِّصات نامیده‌اند.[4]

مشکوة ـ کلمهٔ مشکوة در آیهٔ نور آمده است و در لغت طاقی فراخ که در آن چراغ و قندیل گذارند و احیاناً آن طاقی که چراغ را در

۱ـ اسفار، ج ۸، ص ۲۱۸.
۲ـ تفسیر آیة‌الکرسی، صص ۲۸۲ ـ ۲۸۴.
۳ـ تفسیر بزرگ، ج ۵، ص ۴۷.
۴ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۰۴.

آن می‌گذاردند از جنس شیشه‌های مخصوصی بوده تا نور چراغ را فزون کند به‌هرحال ملاصدرا گوید منظور از مشکوة در آیه نور،[1] وجه حق است و بنده در جریان سیر و سلوک به مقامی می‌رسد که خدای را می‌بیند همان‌طور که نور مصباح را باچشم سر از ورای زجاجه‌ای که واقع در مشکوة است مشاهده می‌کند آن‌چه از این نور به منزلهٔ زجاجه است محمد رسول‌الله است زیرا مشاهدهٔ نور احدی ممکن نیست مگر در پشت حجاب زجاج محمدی و به‌واسطهٔ او است که نور مصباح حق سبحانه شناخته می‌شود. پاره‌ای گفته‌اند مشکوة صدر است و زجاجه قلب است و مصباح روح است.

مصباح ـ این کلمه در آیهٔ نور آمده است یعنی چراغ، ملاصدرا در تفسیر آیة‌الکرسی در مورد مصباح و چند کلمهٔ دیگر که در آیه نور آمده است گوید:[2]

مصباح نوری است که بر همهٔ حقایق امکانیه تجلی می‌کند و مشکوة ماهیات سفلیه و زجاجه ماهیات علویه و زیت نفس رحمانی است که وجود منبسط است از حق بر خلق، شجرهٔ مبارکه عبارت از وجود و نور فایض از آن بر مرکبات است بر حسب قابلیات آن‌ها.

خلاصه مطلب آن این است که صفت نور وجود که فایض از نورالانوار و موجود حقیقی است و فایض بر ممکنات است مانند مصباحی است که مشتعل باشد در زجاجه حقایق ارواح عالیه و جواهر نوریه عقلیه که مشکوة جواهر سفلیه بدان متنور می‌شود و اشتعال این مصباح از زیت نفس رحمانی که منبسط بر مراتب موجودات است و آن از لحاظ لطافت و قربی که به منبع خیر وجود و معدن نور وجود دارد طوری است که نزدیک است. وجود و نوریت بر اشیاء افاضه شود اگرچه نار فیض اقدس و مقدس به او نرسیده و مَسّ نکرده باشد و نوریت برافروخته شده از شجرهٔ مبارکه عبارت از فیض مقدس غیرمختص شرق احدیت است که هم مختص به شرق احدیت و هم به غرب اعیان نمی‌باشد. و این نور متجلی بر حقایق اشیاء، نورعلی‌نور است زیرا نور عالی واجبی است که فیض نور سافل ممکن است که خداوند هدایت می‌کند به نور او یعنی از جهت تجلی وجودی قیّومی، هر کس راکه بخواهد او را هدایت کرده از ظلمات به نور رهبری می‌کند و روایت شده است که مشکوة، صدر است، زجاجه قلب است، مصباح روح است و نیز گفته‌اند که مصباح کلام الله است.[3]

مصوره ـ ← قوت مصوره.[4]

مضاف ـ یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی مضاف است. مراد از مضاف گاه نفس اضافه است فقط و گاه امری است که «عرض له الاضافة» و گاه مجموع دو امر است چنان‌که در کلی گاه نفس مفهوم مشترک اراده می‌شود که «ما عرضت له الکلیة» و گاه مجموع دو امر که کلی عقلی باشد.

مضاف به اعتبار دوم یعنی «ماعرضت له الاضافة» خارج از غرض ما است اما به اعتبار اول مورد بحث است که مقولهٔ اضافه و مضاف باشد و آن بنابر تعریف مشهور «ماهیة معقولة

۱ـ نور / ۱۵۳.

۲ـ تفسیر آیهٔ نور، ص ۳۵۴.

۳ـ همان، ص ۱۴۴.

۴ـ مبدأ و معاد، ص ۳۵۰.

بالقیاس الی غیرها» اعم از آن‌که در ذهن باشد یا در خارج ولکن صدرا گوید: تعریف حدی مضاف ممکن نیست و گوید مضاف عبارت از نفس اضافه مکرره است و دو طرف دارد و آن دو طرف هم باید متکافئ باشند و متلازم خارجاً و ذهناً قوتاً و فعلاً و هر یک منعکس شوند بر دیگری یعنی هر یک هم مضاف باشد و هم مضاف‌الیه مانند نسبت میان اَب و ابن و دو طرف که اب و ابن باشند.

صدرا گوید نفس اضافه هم امری است که مانند دو طرف آن موجود است، نهایت وجود اضافات ضعیف بوده و قائم به مضافات‌اند.[1]

مظاهر اسما ـ ملاصدرا گوید ماهیات موجودات صور کمالات و مظاهر اسما و صفات حق‌تعالی است که نخست در عالم علم ظاهر شد و سپس از علم به عین آمد برحسب حُبّ و ارادهٔ حق که فرمود «فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق یکن اعرف» و از باب اظهار آیات و اعلام اسما و صفات خود و بالابردن پرچم و نشانه‌های خود و مظاهر اسمای او برحسب تکثر آیات او، متکثرانـد ولکن ذات حق‌تعالی باقی است بر وحدت حقیقی خود و ثابت است بر کمالات سرمدی خود.[2]

مظاهر و مرایا ـ آن‌چه شبح و سایه اشیاء در آن دیده می‌شود مظهر و مرآت گویند اهل عرفان و ذوق گویند همهٔ ماهیات و ممکنات آینهٔ وجود حق‌اند و مجلی، یعنی موضع تجلی ذات مقدس خداوند وخاصیت هر یک از مرآت‌ها این است که از صورتی که در آن انعکاس یافته است حکایت کند و به عبارت دیگر مجلی و موضع تجلی صورتی از صور جمال و کمال و جلال الهی است، نهایت باید توجه داشت که امور مادی محسوس از لحاظ کثرت قشر و تراکم جهات نقص امکانی که در آن‌ها هست به‌درستی نتوانند حکایت از حق اول و صفات و نعوت آن کنند، معلم اول ارسطو نیز بر این عقیده است وی در کتاب معرفت ربوبیت (اثولوجیا) گفته است که حق را یک تجلی و یک ظهور است بر ممکنات[3] و این تجلی و ظهور بر اشیاء به عینه همان ظهور ثانی است به صنع نفس خود در مرتبهٔ افعال (تجلی در مرتبهٔ افعال ـ تجلی دوم است) زیرا خداوند متعال از جهت نهایت لطافت و فرط کمال، ذات خود را از قبل ذات خود برتری داد و ذات خود را افاضه کرد زیرا که من ذاته فوق تمام و کمال است و این ظهور دوم لِذاته بر نفس خود نتواند که مانند ظهور اول باشد، زیرا دو مثل محال است و نیز تابع نتواند دو مرتبهٔ متبوع باشد از لحاظ کمال وجودی وضو و شعاع و نور، پس از ظهور دوم که خود در عین حال مرتبهٔ نزول وجود واجبی است، کثرت و تعدد ناشی شد برحسب تکثر اسما و صفات. پس ذات احدیت در هر یک از مرائی ماهیات ظهور می‌کند. ابن‌عربی گفته است هرگاه انسانی صورت خود را در آینه ادراک کند به‌طور قطع می‌داند که هم از وجهی صورت خود را ادراک کرده است و از وجهی صورت خود را ادراک نکرده است زیرا آن را در نهایت کوچکی ملاحظه می‌کند مناسب کوچک بودن جرم آینه و هرگاه آینه خیلی بزرگ باشد در نهایت بزرگی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۱۹۰.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۳۲۴.

۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۵۶ ـ ۳۵۸ و اثولوجیا مربوط به ارسطو نیست.

مشاهده کند (به‌هرحال درست منطبق با اصل نیست) و به‌هرحال نمی‌تواند منکر این امر شود که صورت خود را دیده است و در عین حال می‌داند که صورت او در آینه نیست و باز می‌داند که صورت او بین او و آینه هم نیست پس نه صادق است و نه کاذب. اگر بگوید صورت خود را دیده است و یا بگوید صورت خود را ندیده است.

و تجلیات حق‌تعالی ادق والطف است و همین امر خردها را حیران کرده است.

ملاصدرا گوید: پس تجلی حق‌تعالی بر اشیاء تجلی واحد است و تعدد و اختلاف به‌حسب تعدد ماهیات حاصل شده است و بنابراین تکراری در تجلی نیست به اعتبار مظهر واحد و از این راه می‌توان دریافت که علم به هر حقیقتی عبارت از حضور آن می‌باشد و نه حصول شبح دیگری از آن، زیرا ظهور شبح آن عین آن نیست و عین ظهور آن نیست و از این‌جا روشن می‌شود که نفس در هنگام تجرد و اتصال به مبدأ فیاض حقایق را ادارک می‌کند وی گوید:[1]

نفس هنگامی متصل به مبدأ می‌شود که انیت خود را رها کند و به‌مرتبهٔ فنای ذاتی رسیده، باقی به بقای حق شده باشد و مستغرق در مشاهدهٔ ذات و صفات حق باشد قهراً در این صورت اشیاء را بدان صورت که در خارج هست مشاهده می‌کند نه اشباح و شالات آن‌ها را و اما ناقص و محجوب، حق را در مرآت اشیاء مشاهده کند و گمان برد که اشیاء در واقع همان‌طوری که مشاهده می‌کند می‌باشند پس اشیاء را بر صورتی که مورد اعتقادش می‌باشد مشاهده می‌کند (نه آن‌طور که درواقع هست) و چون روز قیامت خداوند تجلی کند در غیر آن صورتی که وی معتقد بوده است آن را نشناسد و بلکه از او دوری کند و از این‌رو است که بین مردم اختلاف عقاید سبب اختلاف دید و شهود آن‌ها است از حق چنان‌که آمده است «أنا عند ظن عبدی» فیقبل کل احد منه ما یلیق بحاله.

و سالک و اصل فانی حق را مجرد از نسبت خلق مشاهده می‌کند و قصور ذات او موجب حجاب او می‌شود و همان‌طور که قبل از فنا محجوب از حق بود به‌واسطهٔ توجه به خلق از جهت ضیق وعاء وجودی او محجوب بود، همین طور در حال فنا و شهود حق از جهت فنایش از هر چیز از مراتب الهیت غافل می‌شود اما کامل و عارف بالله در تمام مظاهر و مجالی حق را بر وجه اسما و صفاتش مشاهده می‌کند و خلق را به حق بیند و علمش به اشیاء از ناحیه علمش به مبدأ اشیاء خواهد بود پس اشیاء را بدان‌سان که هست مشاهده می‌کند، بدان سان که در مرآت وجه کریم او هست مشاهده می‌کند (مرتبه سالک و اصل فرودتر از مرتبه عارف کامل است) پس همان‌طور که به وجهی اشیاء مرائی ذات حق‌اند، ذات حق نیز مرآت حقایق اشیاء است لکن آینه بودن هر یک از آن دو به وجهی است غیر از آن دگر.[2]

توضیح این‌که هر یک از مرائی که غیرذات خداوندند مانند مرائی ماهیات ممکنات که مرآت ظهور حقیقت وجودند و مرائی قوت‌های خیالیه کلیه، که مظاهر عالم مثالند و قوهٔ خیالیه جزئیه که مظهر صور خیالیه است و همین‌طور

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۴۰ـ۳۵۸.
۲ـ همان، ص ۳۶۱.

جلدیه، بلور، آب، آهن هر یک مظهری برای صور مبصره‌اند و حاسهٔ سمعیه، ذوقیه، شمیّه، لمسیّه هر یک مظهر محسوس است و مظهریت آن‌ها از این جهت است که ذات آن‌ها حاکی از صوری است که مظهر آن‌ها می‌باشند پس مرآت بودن آن‌ها از حیث ذات و وجودشان نمی‌باشد و حیث مرآت بودن آن‌ها به‌جز حیث ذات آن‌ها است هرگاه توجه به ذات مرآت شود که از باب مثال آهن یا شیشه باشد این توجه انسان را از ملاحظه صوری که در آن هست محجوب می‌دارد و توجه به مرآت بودن آن ندارد. از این‌رو است که عارفان کامل همواره اشیاء را از لحاظ مرآت بودن مشاهده می‌کنند و اصولاً در هر چیزی حق را و صفات او را بینند و نه اشیاء را.

و روشن شد که هیچ امری شناخته نشود مگر به شناخت موجد و خالق آن، پس درست است که علم به علت معین مستلزم علم به معلول معین است و اما علم به معلول معیّن مستلزم علم به علت معین نیست تنها موجب علم است به وجود مطلق علت.

ملاصدرا گوید: اختلاف انظار در شناخت حق بازگشت می‌کند به اختلاف انحای شهود آنان از تجلیات الهی و بسته به مراتب کمال مردم است و مقدار تجردی که حاصل کرده‌اند هر کس به اندازه کمال تجردش حقایق را از مبدأ فیاض دریافت می‌کند همه جدال‌ها و انکارها از این‌جا ناشی می‌شود. زیرا هر کس حق را مشاهده نکند مگر به توسط وجود خاص خودش و آن را نشناسد مگر به وسیله هویت ویژه خود و از حق برای او ظاهر نشود مگر همان که در مرآت ویژه او تجلی کرده است پس هر یک از قوت‌ها به‌نفسه محجوب از حق‌اند و افضل از ذات خود را نبینند، همان‌طور که ملائکه در حق آدم ابوالبشر نزاع کردند و مانند عقل و وهم که هر یک مدعی سلطه بر آن دگر است به همدیگر اذعان ندارند. عقل مدعی است که محیط به ادراک حقایق است. به حسب قوهٔ نظری خود در حالی که درست نیست و او به‌واسطه قوای فکری به‌جز مفاهیم چیزی دیگر درنیابد، مفاهیم ذهنی و لوازم هویات وجودی را و نه حقایق خارجی را و نهایت شناخت عقل مادام که در مقام فکر است این است. بالجمله ادراک او این است که او را خدایی است منزه از نقصها ولکن محجوب از شهود حق و مشاهده تجلیات ذاتی و ظهورات تفصیلی او است و محجوب از نفوذ نورش در اقطار عوالم است و همین‌طور وهم که مدعی سلطنت است و عقل را در تمام دریافت‌هایش تکذیب می‌کند.

و ملاصدرا گوید: اماانسان کامل آن کسی است که حق را می‌پذیرد و به‌واسطه نور حق به تمام تجلیات رهبری می‌شود، انسان کامل را از آن روی عبدالله نامیده‌اند که حق را در تمام مظاهر امریه و خلقیه، مشاهده می‌کند.

معاد جسمانی ـ یکی ازمسائل مشکل مورد بحث فلاسفه و متکلمان، مسأله معاد است یعنی بازگشت و زنده شدن اجساد در روز حشر. مشکل اساسی در این مبحث این است که چگونه اجساد فانی وتباه شده که هرجزئی از اجزای آن در گوشه‌ای از این دنیا پراکنده است مجدداً با همان وضعی که در این دنیا داشته است زنده شود و مورد عقاب و پاداش اعمال خود که در این دنیا انجام داده است واقع شود درحالی که مذاهب عمدتاً قایل به این امراند و یکی از

اصول دین اسلام اعتقاد به معاد و حشر اجساد است که در روز رستاخیز که از آن تعبیر به قیامت شده است همهٔ انسان‌ها و به قول پاره‌ای، همهٔ موجودات محشور می‌شوند و پاسخگوی اعمال خود باشند و این اصلی است که براساس عدل الهی استوار است که عدل ایجاب می‌کند که گناه‌کاران و ستم‌گران به جامعه پاسخگوی اعمال خود باشند، در مسیر این بحث، مسأله چگونگی میزان، حساب، صراط، خلود در نار و بهشت مطرح است یعنی آن‌چه اخبار و روایات بدان گویا است. این بحث یک بحث کلامی فلسفی است که در سایر مذاهب مورد توجه بوده است. اصل کیفر و پاداش احیاناً در سایر مذاهب وجود دارد ولکن نه بدان صورت که در دین اسلام مطرح است. ملاصدرا گوید:[۱] مسألهٔ انکار حشر از اوهام عوام و آرای فاسده جاهلیت است و کسانی که بر این عقیده‌اند ملاحده، طباعیه و دهریّه‌اند و گروهی از علمای طبیعی و پزشکان که اعتمادی بر آن‌ها نیست و رأی آن‌ها در حکمت بی‌اعتبار است آنان گویند انسان به‌جز این هیکل محسوس حامل کیفیت مزاجی چیز دیگری نیست و بعد از مرگ همه چیز تمام می‌شود و به زوال حیات همه چیز تباه می‌شود و انسان هم مانند سایر حیوانات و نباتات است که هنگامی که مرد تمام می‌شود و سعادت و شقاوت او برحسب لذات و رنج‌های دنیوی است. (احیاناً توجه به عقاید رواقیان یا لذیون داشته است).

ملاصدرا گوید: «این‌گونه اعتقادات تکذیب عقل و برهان است و تکذیب فیلسوفان بزرگ و اهل شرایع است آن‌چه از جالینوس در باب معاد نقل شده است تردد است و توقف که ناشی از تردد او در امر نفس است که آیا نفس جوهر است یا صرف مزاج است.

پاره‌ای از متکلمان مسألهٔ اعادهٔ معدوم را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند اعادهٔ معدوم طبق براهین عقلی محال است و بنابراین گویند از راه عقل و برهان نتوان معاد جسمانی را ثابت کرد پاره‌ای قایل به معاد روحانی شده‌اند و پاره‌ای منکر معاد شده‌اند و پاره‌ای گفته‌اند اجزایی از انسان با نفس او باقی می‌ماند و حشر اجساد بدان معنی است که نفوس با اجزای باقی مانده، حشر یابند.»

محققان فلاسفه در اصل معاد و وجود نشأت دیگر تردیدی ندارند لکن در چگونگی آن اختلاف دارند مسلمین و فقها و اصحاب حدیث گفته‌اند معاد تنها جسمانی است بنابر این فرض که روح جسمی است ساری در بدن مانند سریان نار در ذغال و آب در گل و روغن زیت در زیتون.

فلاسفهٔ مشاء بر آنند که معاد روحانی است زیرا بدن بعد از مرگ فانی می‌شود و به شخصه قابل اعاده نمی‌باشد و نفس جوهری است مجرّد و باقی و فنا در آن راه ندارد. پس بازگشت می‌کند به عالم مفارقات و مجردات...[۲]

عده‌ای از حکما و بزرگان عرفا و گروهی از متکلمان مانند غزالی، کعبی، حلیمی و راغب اصفهانی و بسیاری از امامیّه مانند شیخ مفید و ابوجعفر طوسی و سید مرتضی و علاّمهٔ حلی معتقد به حدوث ارواح و رجوع به کالبد می‌باشند یعنی ارواح آدمیان در روز حشر

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۶۳ به بعد.
۲ـ همان، ص ۱۶۴.

مجدداً به کالبدها بازمی‌گردند و تناسخیان گویند نفوس در همین عالم به ابدان مناسب با اخلاقیات مکتسبهٔ در این دنیا بازمی‌گردند هر روحی به بدنی مناسب با اخلاقیات خود.

۱ـ وجود در هر چیزی اصل است در موجودیت و ماهیات امور تبعی و اعتباری‌اند. و حقیقت هر چیزی نحوه وجود آن می‌باشد.

۲ـ تشخص هر موجودی عبارت از نحوه وجود آن می‌باشد.

۳ـ طبیعت وجود قابل شدّت و ضعف است به نفس ذات وجود و نه به ترکیب ذهنی و خارجی یعنی ترکیب در آن وجود ندارد مگر این‌که گفته شود هر مرتبه‌ای از آن مرکب از متحصّل ولامتحصل است.

۴ـ وجود در جوهرش استحالهٔ ذاتی است و اجزای حرکت واحد متصّل و حدود آن به‌وجود فعلی هر کدام جداجدا موجود نمی‌باشند و بلکه همهٔ مراتب موجود به‌وجود واحدند.[۱]

۵ـ هویت هر موجود مرکبی به صورت آن می‌باشد و نه به ماده و مثلاً انسان به صورت انسانی، انسان است و نه به ماده آن، که ماده قابل هر صورتی می‌باشد. و فصل اخیر انسان که نطق است اصل است یعنی اصل ماهیت نوعیه انسان فصل اخیر است.

۶ـ وحدت شخصی در هر چیز، عین وجود است یعنی وجود او و نحوهٔ آن، وحدت شخصی هر چیزی را محدود و مشخص می‌کند چنان‌که گفته شد که وحدت شخصیه در مقادیر متصّله، عین امتداد و متصلیت آن‌ها است و در زمان و حرکت و کل متدرج الوجودات وحدت شخصیه عین تجدّد و تصرم آن‌ها است، در جواهر نفس در عین وحدت می‌توانند موضوع متضادات باشند، چنان‌که نفس انسان در عین وحدت سمیع است، بصیر است و... و هر اندازه تجرد نفوس فزون‌تر باشد احاطهٔ آن‌ها به اشیاء زیادتر می‌شود و در مراحل تکامل به جایی رسد که فی‌ذاته واجد همه کمالات ممکن گردد تا آن گاه که عالم عقلی موازی با عالم محسوس گردند و متحّد با خیر مطلق و جمال مطلق گردند.

۷ـ هویت بدن و تشخّص آن به نفس است و نه به ماده و جرم بدن «زید» به نفس خود زید است و نه به بدن و از این‌رو است که وجود و تشخص او با دوام و حیات و نفس محفوظ است و تغییر و تبدل در اجزای جرمی او زیانی به تشخّص او نمی‌رساند، در حالی که در طول عمر تمام اجزای آن متبدّل می‌شود.

و هر تبدلی که در اجزای او حاصل شود هویت آن محفوظ است در آخرت نیز که با بدن اخروی که نشأت دیگری است از تبدّل اجزا محشور می‌شود، هویت و تشخص آن محفوظ است.

۸ـ قوهٔ خیال یک امری جوهری قائم به ذات خود می‌باشد و در عین حال مجرّد از این عالم طبیعی است و واقع است بین عالم طبیعت و مجردات محضه.

۹ـ هیچ‌یک از مدرکات و صور ادراکی در محل و موضوع نمی‌باشند و بلکه قائم به نفس‌اند مانند قیام معلول به علت که قیام صدوری است و نه حلولی چنان‌که در مبحث وجود ذهنی و علم بیان شد.

۱۰ـ صورت‌های مقداری و اشکال و هیآت جرمی همان‌طور که به مشارکت ماده از فاعل

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۶۵ ـ ۱۸۹.

صادر می‌شوند گاه هم بدون مشارکت مادهٔ قابله حاصل و صادر می‌شوند مانند وجود افلاک و اجرام ابداعی دیگر که به موجب تصورات (علوم فعلی) صادر شده‌اند و از این قبیل است، صور خیالیه که کار نفس‌اند وی عالم خیال را یک عالم مستقل خلاق می‌داند.[۱]

۱۱ـ اجناس عوالم و نشآت باوجود کثرت بی‌حساب همه منحصر در سه عالم‌اند، هرچند دار وجود یکی است. و موجودات مرتبط باهم‌اند و آن سه عالم عبارت‌اند از عالم صور طبیعی کاین و فاسد و عالم صور ادراکیه حسیّه که عالم وسط مجرد و ماده است و عالم صور عقلیهٔ مثل الهیه، وی گوید: انسان جامع هر سه عالم است با بقای هویت و تشخص خود. از ابتدای طفولیت دارای وجود طبیعی است در این مرحله سیر می‌کند مصفًا می‌شود و وجود نفسانی برای او پدید آید در آن مرحله سیر می‌کند و تزکیهٔ نفس می‌کند تا وجود عقلی برای او پدیدار شود که انسان سوم است.

با توجه به اصول یاد شده حشر انسان در قیامت با همین تشخص است که با بدن مناسب با یوم‌المعاد محشور می‌شود. ملاصدرا کلیه اقوال و نظرات را در باب معاد و تناسخ و غیره ذکر و رد و نقض کرده است. ملاصدرا دربارهٔ آن امر باقی از بدن انسان بعد ـ از مفارقت نفس از بدن،[۲] که در حدیث نبوی بدان اشاره شده است بحث مفصل کرده است. در حدیث نبوی آمده است که آن‌چه از کالبد باقی می‌ماند بعد از مفارقت نفس از آن «عجب‌الذنب» است و این همان است که در روز رستاخیز محشور می‌شود این روایت را بسیاری از علما مانند غزالی و متکلمان مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و آن عجب‌الذنب را همان اجزای اصلیه دانسته‌اند و در تفسیر اجزای اصلیه نیز اختلاف دارند. ملاصدرا همه اقوال را نقل کرده است دربارهٔ مادهٔ آخرت و هیولی و صورت‌های باقی در روز حشر و این‌که آیا انسان‌ها با همین ماده دنیاوی و صورت دنیاوی محشور می‌شوند و یا ماده و صورت اخروی در فرق بین ماده و صورت دنیوی و اخروی بحث مستوفی کرده است. دربارهٔ اصطلاح بعث و حشر و تعریف و تحدید هر یک بحث کرده است و گوید در داخل بدن هر انسان و مکمن جوف او حیوانی است صوری با تمام اعضا و اشکال و قوی و حواس خود که موجود است و قائم بالفعل است که با مرگ این بدن نخواهد مرد و این همان چیزی است که در روز قیامت محشور می‌شود و پاداش و کیفر مناسب عایدش می‌شود.[۳] و حیات آن حیات ذاتی است و آن حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی در روز قیامت در هیأت ملکات و اخلاقی محشور می‌شود که در دنیا کسب کرده است. در این‌جا گوید معنی ثنا سخنی که افلاطون و سقراط و فیثاغورس و سایر اساطین حکمت گویند همین است.

مجدداً عوالم سه‌گانه و نشآت آن را به تفصیل شرح داده است.[۴]

در **شواهدالربوبیه** آمده است:

از جمله اوهام و عقاید عامیانه در مورد

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۳.
۲ـ همان، صص ۲۱۹ ـ ۲۲۲.
۳ـ همان، ص ۲۲۸.
۴ـ همان، صص ۲۲۱ ـ ۲۲۹.

معاد، عقیدهٔ گروهی از ملاحده و دهریه و عده‌ای از علمای طبیعی و دسته‌ای از اطبا است که در فلسفه اعتنایی به آنان و در امور مسائل عقلیه اعتمادی به گفتارشان نیست و بهره و نصیبی از شریعت حقهٔ اسلام و شرایع آسمانی ندارند.

ایشان معتقدند به نفی معاد و امتناع حشر نفوس و اجساد به گمان این‌که انسان پس از مرگ به کلی معدوم می‌گردد و اثری از وی باقی نمی‌ماند و برای او معادی نیست، همان‌طور که برای سایر حیوانات و نباتات معادی نیست؛ و ایشان از نظر ما رذل‌ترین مردم‌اند در رأی و عقیده و پست‌ترین مردم‌اند از حیث مقام و منزلت. و آن‌چه از جالینوس در مورد معاد نقل شده است این است که او در این مورد دچار تردید شده است و تردید او در این مورد ناشی از تردید او است دربارهٔ نفس که آیا نفس صورتی است جسمانی و مولود از مزاج تا با فساد بدن و مزاج فاسد و نابود گردد یا صورتی است مجرد و روحانی تا بعد از فساد بدن باقی بماند.

جمعی از منکرین و از متشبثین به ذیل علما (که غالباً خود ارزش علمی معتنابهی ندارند) کسانی هستند که علاوه بر انکار معاد برای تحکیم و تثبیت عقیدهٔ خود به قاعدهٔ «المعدومُ لایُعاد» متکی شده‌اند؛ و گفته‌اند که بنابراین، حشر اموات محال و ممتنع است. ولی متکلمین سخنان آنان را از دو طریق مردود شمرده‌اند، گاهی از طریق تجویز اعادهٔ معدوم و گاهی از طریق منع فنای حقیقت انسان پس از مرگ به اتکا به این‌که حقیقت انسان بسته به اجزای اصلیهٔ او است که پس از مرگ باقی خواهند بود، یا با تجزی و تفرقهٔ اجزا و یا بدون تجزی. سپس ایشان آیات قرآن و نصوصی را که از ائمهٔ اطهار در مورد اثبات حشر اجساد وارد شده است (و دلالت بر این دارد که اجساد مردگان در روز قیامت بدان کیفیت و خصوصیت که بوده‌اند محشور خواهند شد) بدین‌گونه تفسیر و توجیه کرده‌اند که مقصود از حشر اجساد جمع‌آوری اجزای اصلیه‌ای است که اجزای حقیقی انسان‌اند و در اثر مرگ از یکدیگر متفرق و پراکنده شده‌اند (تا بدین‌وسیله مجدداً زنده و بدان صورت که در دنیا بوده‌اند محشور گردند).

پس ایشان به یکی از دو امری که عقلاً و نقلاً مستبعداند ملتزم شده‌اند، یکی تجویز اعادهٔ معدوم و دیگری حصر حقیقت انسان در اجزای اصلیه (که بطلان هر دو امر هم از نظر عقلا و اعاظم حکما و متکلمین و هم براساس ظواهر آیات و نصوص و نیز براساس تحقیقات حکما و اطبای عالی مقام واضح و مبرهن است) و به نظر ما سکوت برای آنان‌که از حقیقت امر بی‌خبرند بهتر از سخن گفتن و اظهارنظر کردن است.

در مقابل منکرین معاد، کلیهٔ محققین از حکما و فلاسفه و محققین فقها از اهل شریعت بالاتفاق معتقدند به ثبوت معاد ولی مابین آنان در کیفیت معاد اختلاف است بدین‌گونه که جمهور متکلمین و قاطبهٔ فقها برآنند که معاد، فقط جسمانی است زیرا روح در نزد آنان جرم لطیفی است ساری در بدن (نه جوهری مجرد و مغایر با بدن تا برای او معادی جداگانه باشد) و جمهور فلاسفه برآنند که معاد فقط روحانی است.

ولی عدهٔ کثیری از حکمای متألهین و مشایخ عرفای شریعت حقهٔ اسلام به هر دو معاد

معتقدند. اما من تا به حال در کلمات و آثار ایشان دلیل و برهان عقلی قاطعی بر اثبات این مدعا نیافته‌ام ولی ما با توجه به اصول هفت‌گانهٔ مذکور، برهانی عرشی برای اثبات این مدعا اقامه نمودیم و ثابت کردیم که شخص معاد در روز قیامت هم از حیث روح و هم از حیث جسد عیناً همان شخصی است که در دنیا می‌زیسته به طوری که هر کسی او را ببیند می‌گوید این همان شخصی است که در دنیا دیدیم. این است اعتقاد ما دربارهٔ معاد و هر کس آن را انکار کند، رکن بزرگی از ایمان را انکار کرده، و عقلاً و شرعاً کافر و زندیق است و باید بسیاری از نصوص و احکام کتاب و سنت را نیز انکار کند.

اشراق پنجم: در رفع شبهات منکرین معاد جسمانی

نخستین شبهه این است که اعادهٔ اجسام به‌عین‌ها مستلزم اعادهٔ معدوم است.

دوم این‌که مفسدهٔ تناسخ (که عبارت است از تعلق دو نفس به یک بدن) لازم می‌آید (یکی نفس معاد دیگری نفس حادث که به بدن حادث در روز قیامت تعلق می‌گیرد. زیرا بدنی که در روز قیامت عودت داده می‌شود، ناچار بدنی است حادث و هر بدن در هر عالمی حادث گردد، بی‌درنگ از طرف حضرت واهب الصور نفسی به وی تعلق خواهد گرفت. زیرا هر بدنی بالفطره مستعد قبول نفسی است مخصوص به وی).

سوم این‌که اعادهٔ ابدان مردگان بدون هیچ قصد و غرضی امری است لغو و عبث که سزاوار حکیم نیست؛ و اگر اعاده ابدان مقرون به قصد و غرضی است، این غرض اگر عاید به خدا است پس او موجودی است ناقص و محتاج به تکمیل به وسیلهٔ حصول غرض. در حالی که باید او را منزه از هر نقص و قصوری دانست. و اگر غرض عاید به بندگان است از دو صورت خارج نیست. یا ایلام و ایذای او است که چنین امری شایستهٔ خدای حکیم دانا نیست.[1]

معانی عامه ـ مراد از معانی عامه که معانی ناعتیه هم می‌گویند مانند وحدت و شخصیت و امکان و وجوب و غیره است.[2]

معجزات ـ معجزه امری است که بطور عادی و مردم عادی از انجام آن عاجزند.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق دوم: در بیان اصول معجزات و خوارق عادات

قبلاً در مباحث گذشته یادآور شدیم که انسانی که از جهت مبادی ادراکات سه‌گانه یعنی قوهٔ احساس و قوهٔ تخیل و قوهٔ تعقل به سرحد کمال رسیده است، جوهر ذات او از عوالم سه‌گانه یعنی عالم احساس و عالم تخیل و عالم تعقل التیام و انتظام یافته است. و نیز ثابت شد که هر صورتی از صور ادراکیه خود قسم خاصی است از وجود و این‌که برای هر یک از این صور قوه واستعدادی و نیز مرتبهٔ تمام و کمالی است و مرتبهٔ کمال عبارت است از این‌که شیء از قوه به فعلیت برسد. بنابراین کمال تعقل در انسان اتصال او است به ملأ اعلی، و مشاهدهٔ ملائکهٔ مقربین. و کمال قوهٔ مصوره، انسان را می‌رساند به مرتبهٔ مشاهدهٔ اشباح و صور مثالیه و تلقی و دریافتن مغیبات و اخبار جزئیه از آنان، و اطلاع یافتن بر حوادث گذشته و آینده. و کمال قوهٔ

۱ـ ترجمه شواهد، ص ۴۷۰.
۲ـ اسفار، ج ۲، ص ۸۸.

حساسه موجب شدت تأثیر وی در مواد جسمانیه براساس وضع و محاذات فی‌مابین حس و مواد جسمانیه می‌گردد. زیرا قوهٔ حس مساوی با قوهٔ تحریکی است که موجب انفعال و تأثر مواد و خضوع و خشوع قوهٔ جرمانیه و اطاعت و انقیاد لشگریان بدن (یعنی قوای نهفته در وی) می‌باشد و کم‌تر انسانی است که در وی کلیهٔ قوای سه‌گانه نامبرده در وی جمع گردد.

پس هر کسی که برای وی مقام و مرتبهٔ جامعیت در جمیع مراتب کمالیه این نشآت سه‌گانه اتفاق افتاد چنین کسی دارای رتبهٔ خلافت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق خواهد بود و این شخص رسول و مبعوث از طرف خدا است که به وی وحی می‌رسد و به وسیلهٔ معجزات مورد تأیید خدا است و خدا او را بر دشمنان یاری می‌دهد. پس چنین کسی خصایص سه‌گانه را داراست.

اشراق سوم: در شرح خصایص سه‌گانه

اما خصلت نخستین این است که نفس ناطقهٔ او در جهت قوهٔ نظریه به مرتبهٔ اعلای صفا و درخشش برسد، تا بدان‌جا که شباهت کامل به روح اعظم، یعنی عقل کلی عالم، پیدا کند و بالنتیجه با روح اعظم اتصال کلی یابد هرگاه که بخواهد، بدون آن‌که نیازی به فکر و تأمل زیادی داشته باشد، تا درنتیجهٔ اتصال به روح اعظم علوی لَدُنّی بدون وساطت تعلیم بشری بر وی افاضه گردد. بلکه تا آن حد که نزدیک است به این‌که روغن عقل منفعل (یعنی عقل پذیرنده و گیرندهٔ علوم و صور عقلیه) او به علت شدت استعداد و قابلیت، به نور عقل فعال که از درون ذات و باطن مقدس وی بیرون نیست شعله‌ور گردد هرچند شعله‌های آتش فروزنده و نایرهٔ تعلیم بشری به وسیلهٔ بادزن فکر و با دست بحث و تکرار و مرور در مسائل علمی با وی لمس و تماس نکند (همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «یَکادُ زَیتُها یُضیئُ ولولمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نورٌ علی نورٍ والله یَهدی لنورِهِ من یشاء»[1] بدان اشاره شده است) زیرا نفوس در درجات حدس و اتصال به عالم نور مختلف و متفاوتند.[2]

بعضی از نفوس، نفوس زکیه‌ای هستند که در اکثر مقاصد مهمهٔ علمیه، بلکه در جمیع مسائل علمی نیازی به تعلیم غیر ندارند و بعضی از نفوس، نفوسی هستند غبی و تیره‌و کدر که در افکار و تصورات خویش رستگار و موفق نمی‌گردد و نیز تعلیم و ارشاد هم در وی مؤثر نیست. تا بدان‌جا که به پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ آن نفوس در قرآن مجید خطاب می‌شود و خدای متعال به پیامبر گرامی درباره آن نفوس می‌فرماید «انک لا تهدی من احببت (تو نمی‌توانی هر کس را که دوست داری هدایت کنی)[3] و ما انت بمسمعٍ من فی‌القبور (و تو شنوانندهٔ پیام ایمان به دل‌مردگان نیستی)[4] و فانک لا تسمع الموتی ولا تسمِعُ الصّمَ الدعاء» (و تو شنوانندهٔ پیام ایمان به مردگان یا دل‌مردگان و شنوانندهٔ سخن به کران و گنگان نیستی)[5] و این به علت این است که هنوز به درجهٔ استعداد و قابلیت حیات عقلیه نرسیده‌اند، و بالنتیجه برای آنان گوش باطنی که بتوان به وسیلهٔ آن کلام معنوی را شنید، ندارند. و بعضی از نفوس

۱ـ نور / ۳۵.
۲ـ شواهد، صص ۴۷۰ به بعد.
۳ـ قصص / ۵۶.
۴ـ فاطر / ۲۲.
۵ـ روم / ۵۲.

نفوسی هستند که کماً و کیفاً دارای حدسی شدید و کثیراند و با سرعت به عالم ملکوت اتصال پیدا می‌کنند به طوری که به وسیلهٔ حدسی که در خود او است اکثر معلومات را در زمان بسیار کمی ادراک می‌کند، ادراکی شریف و نورانی و ایشان صاحب نفس قدسیه‌اند.

و همان‌طور که مراتب افراد بشر در جهت نقصان فطرت و خمود نور فطرت به حدی می‌رسد که فاقد حدس و فکر است و انبیا از ارشاد و هدایت آنان عاجز و ناتوان خواهند بود، همین‌طور در جهت کمال و قوهٔ حدس و شدت اشراق به مرتبهٔ نفس قدسیه نایل می‌گردد که به قوهٔ حدس خویش در زمان بسیار کمی به کلیهٔ معقولات و علوم و صور عقلیه بدون تعلم نایل می‌گردد، و بالنتیجه اموری را ادراک می‌کند که سایر افراد بشر از درک آن امور عاجز و قاصراند، مگر به تعب و مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. و به چنین شخصی که صاحب این نفس قدسیه و مرتبهٔ عالی کمال انسانی است، نبی یا ولی گفته می‌شود و این قدرت و توانایی سیر و عروج به اعلی مراتب علم و کمال، عالی‌ترین اقسام معجزه یا کرامت است و این امر از جمله ممکنات نادرالوقوع است که در اقل افراد بشر یافت می‌گردد.

اما خصلت دوم این است که قوهٔ متخیله وی آن‌چنان قوی باشد که در عالم بیداری عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده کند و صور مثالیهٔ غایب از انظار مردم در برابر او متمثل گردد، و اصوات و کلمات و جملات محسوسه را از ناحیهٔ عالم ملکوت اوسط در مقام و مرتبه «هورقلیا» و یا غیر این مقام و مرتبه به گوش خویش بشنود. و این صورتی که آن شخص مشاهده می‌کند و در نظرش متمثل می‌گردد، ملکی است حامل وحی (به نام جبرئیل و یا به نام دیگری) و آن‌چه را می‌شنود از دهان آن ملک، خود کلامی است منظوم و ساخته و پرداخته از ناحیهٔ خداوند و یا کتابی است در صحیفه و اوراقی. و این مقام، مقامی است مختص.

معدوم ـ معدوم در مقابل موجود است یعنی آن‌چه در عالم خارج تقرر و وجود ندارد فلاسفه گویند: در اعدام و معدومات امتیازی نیست و امتیاز اعدام به ملکات آن‌ها است.

و گویند آن‌چه معدوم شود بازگشت نکند و مراد از آن‌که چیزی معدوم شود این نیست که محو و نابود شود زیرا آن‌چه متقرر در عالم است معدوم نخواهد شد بلکه صورتی را رها و صورتی دیگر پذیرد و مراد از آن‌که گویند معدومات بازگشت نمی‌کنند همان صور آن‌ها است و صدرا گوید «ان‌الله لایتجلی فی صورة مرتین و کل یوم هو فی شأن ولاتکرار فی‌التجلی» و در هر حال بازگشت موجودات با تمام عوارض و لواحق و حالات و خصوصیات غیرممکن است و هویات وجودات عبارت از تجلیات حق‌اند که متکرر نمی‌شوند و موجودات مراحل کمال را طی کرده تا واصل الی الحق شوند و جهال گمان کنند که آن‌ها بالکل معدوم شده و چیزی دیگر موجود شده است. و از سیر تکاملی اشیاء غافلند.

معدوم بسیط ـ ملاصدرا معدوم را دو قسم می‌داند، معدوم بسیط و معدوم مرکب معدوم بسیط مانند عدم ضدالله و عدم شریک و عدم مثل او که تعقل آن از باب تشبیه به امر موجود است و از راه شناخت مضادات و

مماثلات و مجانسات بین امور وجودی است و اگر این شناخت‌ها نبود محال بود که بتوان حکم کرد که‌خدا را ضدی و ندی و مماثلی و مجانسی نیست و معدوم مرکب مانند علم به عدم اجتماع متقابلین و غیره که حصول علم به این نوع معدومات مرکبه از باب علم به اجزای[1] آن‌ها است مثل این‌که سیاهی و سفیدی تعقل شود و سپس اجتماع آن‌ها تعقل شود و سپس حکم به عدم جواز اجتماع آن‌ها شود و بالجمله عدم بسایط به‌واسطهٔ مقایسه به امور وجودی و عدم مرکبات به‌واسطهٔ معرفت بسایط آن‌ها شناخته می‌شوند خلاصهٔ کلام این‌که ملاصدرا می‌گوید خرد انسان هر چیزی را می‌تواند تعقل کند حتی امور محال را مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق و اجتماع نقیضین و شریک باری و غیره و احکامی مناسب با آن‌ها صادر کند، وی گوید: موضوعات این قضایا در عقل و ذهن حظی از وجود دارند (وجود ذهنی) به نحوی که اطلاق شیء بر آن‌ها جایز است (چون به‌هرحال اشیاء ذهنی هم شیء‌اند) و به‌هرحال نحوی از وجود دارند زیرا حداقل این است که عرض بوده و از کیفیات نفسانی‌اند و از این جهت می‌توانند موضوع احکام واقع شوند. ملاصدرا می‌گوید، امور ذهنی مذکور معدوم در خارج‌اند و نه در ذهن و بنابراین موضوعات ذهنی دارند و می‌توانند موضوع قضایا باشند، قضایای ایجابی و یا سلب عدولی و یا سلب محصل و بسیط به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود براساس فرض ملاصدرا در اصالت وجود و مراتب آن به شدت و ضعف و کمال و نقص، هر چیزی و حتی مفهومات اموری که وجودشان در خارج محال است خطی و سهمی از وجود دارند.

المعدوم لایعاد ـ یعنی آن‌چه نیست شد قابل بازگشت نیست. این اصلی است که همه عقلا و فلاسفه برآنند. زیرا هر آن‌چه نیست شد به همان صورتی‌که قبلاً وجود داشته است عقلاً نتواند مجدداً بازگشت کند. فلاسفهٔ الهی گفته‌اند صحت این اصل عقلی منافاتی با معاد و حشر اجساد در روز رستاخیز ندارد (در باب معاد مسائل مختلف بررسی شده است).[2]

ملاصدرا گوید:

۱ـ عدم را ماهیتی نیست به‌جز همان رفع وجود.

۲ ـ وجود هر چیزی نفس هویت آن چیز است.

۳ـ هر چیزی را یک وجود است و یک عدم.

عارفان گویند: خداوند در یک صورت دو بار تجلّی نکند و باز گفته‌اند تکراری در تجلی خداوند نیست زیرا آن‌چه معدوم شد به عینه بازگشت نکند باتوجه به مقدمات بالا و این‌که وحدت هویت عین وحدت وجود او است هر هویتی یک وجود دارد و نه دو وجود. و نیز اگر آن‌چه معدوم شود عیناً بازگردد، لازم آید که فرقی بین وجود ابتدایی و وجود معادی آن نباشد چون فرض این است که عیناً بازگردد و حتی اگر صد بار هم عود کند لازم آید عین موجود اول باشد و فرقی بین وجود ابتدایی و وجود فرضاً صدمین بار او نباشد و لازم آید که جایز باشد به‌طور بی‌نهایت معاد کند یا عین حوادث زمانیه.

و گفته‌اند که معنی عروض عدم بر چیزی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۳۸ ـ ۲۴۰.

۲ـ همان، ص ۳۵۳.

بطلان ذاتی آن شیء است و عدم و نیست محض چگونه بازگردد. و معنی وجود چیزی این است که قبلاً معدوم بوده و بعد موجود شده. و بعداً نیز معدوم می‌شود و معنی این‌که چیزی معدوم بوده و موجود شده و بعد هم مجدداً معدوم می‌شود این است که وجود آن مستمر نیست و استعداد استمرار ندارد نه سابق و نه لاحق زیرا معدوم بوده، موجود شده و باز هم معدوم می‌شود. ملاصدرا در اثبات این امر دلایل بسیاری آورده است.

معرفت ـ اقوال و آرای مختلفی در بیان تعریف معرفت و تفسیر آن اظهار شده است بعضی گویند معرفت عبارت از ادراک جزئیات است و علم ادراک کلیات است بعضی گویند معرفت عبارت از تصور است و علم تصدیق است و بعضی گوید کسی که چیزی را ادراک کرده و اثری از آن در نفس او حاصل شود و بعد مجدداً آن را درک کند معرفت نامند که بشناسد که این همان است که اول ادراک کرده بوده است.

پاره‌ای عرفان و معرفت را از لحاظ رتبه بالاتر از علم دانند و پاره‌ای برعکس گفته‌اند و گفته‌اند هر عالمی عارف است ولکن هر عارفی ممکن است عالم نباشد.[۱]

السابع المعرفة، و قد اختلف الاقوال فی تفسیرها، فمنهم من قال انها ادراک الجزئیات، والعلم ادراک الکلیات، و اخرون قالوا: انها التصور، والعلم هوالتصدیق، و هؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم.

قالوا: لان تصدیقنا باستناد هذه المحسوسات الی موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة، و اما تصور حقیقة الواجب فامر فوق الطاقة البشریة، لان الشیء ما لم یعرف لایطلب ماهیته، فعلی هذا الطریق کل عالم عارف، و لاعکس کلیا، و لذلک فان الرجل لایسمی عارفا الا اذا توغل فی میادین العلم، و ترقی من مطالعها الی مقاطعها، و من مبادیها الی غایاتها بحسب الطاقة البشریة.

و قال اخرون: من ادرک شیئاً وانحفظ اثره فی نفسه ثم ادرک ذلک الشیء ثانیا، و عرف ان هذا ذاک الذی قد ادرکه اولا، فهذا هوالمعرفة، ثم فی‌الناس من یقول: بقدم الارواح، و منهم من یقول: بتقدمها علی الاشباح، و یقول: انها هی‌الذر المستخرج من صلب آدم علیه‌السلام، وانها اقرت بالالهیة، واعترفت بالربوبیة، الا انها لظلمة العلاقة البدنیة نسیت مولاها، فاذا عادت الی نفسها، متخلصة من ظلمة البدن و هاویة الجسم عرفت ربها و عرفت انها کانت عارفة به، فلاجرم سمی هذا الادراک عرفاناً.

ملاصدرا می‌گوید بحث در حقایق موجودات را و بالجمله حکمت‌آموزی را که اساس آن بر معرفت ربوبیت و خداوند عالم است لازم و خوب دانسته‌اند و گوید در قرآن مجید از حکمت به عنوان خیر کثیر یاد کرده است «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» و به‌هرحال معرفت ربوبیت افضل معارف و علوم است و انسان‌ها باید به‌دنبال معارف حقه و کشف حقایق و حکمت واقعی باشند، ملاصدرا درباره فضیلت حکمت و حکیم واقعی سخن گفته است.

و بعد: فهذا شروع فی طور آخر من‌الحکمة والمعرفة و هو تجرید النظر الی ذوات الموجودات و تحقیق وجود المفارقات

۱ـ مفاتیح الغیب، ص ۱۳۴.

والالهیات، المسمی بمعرفة الربوبیة والحکمة الالهیة، و لما کان افضل نعم‌الله الفائضة علی خلقه و اشرف عطیاته التی آتاها من لدنه عبداً من عباده هوالذی سماءالله فی کتابه المنیر بالخیر الکثیر (اعنی الحکمة الالهیة والمعرفة الربوبیة. ولا شک انها السعادة العظمی والبهجة الکبری، و بتحصیلها ینال الشرف الکبیر و السیادة العلیا التی تفوق سائر الدرجات الرفیعة والکمالات المنیعة، و کل من آتاه الله نعمه یجب بحسبه علیه شکراً و احساناً» فیجب علی من اتاه الله رحمته من عنده، و علّمه من لدنه علما و افاده قوة فی هذا العلم یمشی به فی ارض الحقائق، و نوراً تهتدی به فی ظلمات البرازخ السفلیة و جناحاً یطیر به الی اوج العوالم العلویة، و بصیرة أراه بها ملکوت السموات والارض کما قال (تعالی): «و کذلک نُریَ ابراهیم ملکوت السّموات والارض ولیکون من الموقنین»

و اما المتأخرون منهم کتوابع المشائین، وسائر المحدثین، فقد وقع لهم سهو عظیم، واغلاط کثیرة فی الالهیات و کثیر من الطبیعیات من المطالب التی لا یعذر الخطأ والنسیان فیها من الانسان، ولا ینجو من عذاب الجهل فیها ابداً، اذا کان فیه استعداد و قوة سلوک نحوالمعاد، و قد ضل. و غوی و انحرف عن طریق المسری و المأوی، والرجل الحکیم لا یلتفت الی المشهور، ولایبالی اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور، ولا یتوجه فی کل باب الی من قال، بل الی ما قیل، کما نقل عن مولانا امام‌الموحدین و امیرالمؤمنین علیه‌السلام، انه قال: «لا یعرف الحق بالرجال، ولکن اعرف الحق تعرف اهله» و نحن لم نقصد فی تحقیق کل مسئلة و تنقیح کل مطلوب، الّا التقرب الی‌الله و ملکوته الاعلی فی‌ارشاد طالب زکی، او تهذیب خاطر نقی، فان وافق ذلک نظر ابناء البحث والتدقیق فهو الذی او مأناه و ان لم یوافق فمعلوم انّ الحق لا یوافق عقول قوم فسدت قرائحهم.[1]

معلول ـ معلول عبارت چیزی است که همواره به دنبال امری دیگر که علت نامند موجود شود و آن باید مناسب با علت خود باشد زیرا معلول از لوازم ذات علت است و انفکاکی میان آن دو نیست و معلول واحد شخصی مستند به دو علت نمی‌شود چه به طور اجتماع و یا تبادل و تعاقب زیرا اگر هر یک از آن علل با خصوصیت مخصوص خود وجود آن معلول را ایجاب کنند و بالأخره او را یا خصوصیتی باشد که مدخلیت تامه در وجود معلول داشته باشد آن علت است و دیگری علت نیست و اگر نداشته باشد علت تامه نمی‌باشد.[2]

از جمله احکام معلول این‌که:

تأخر معلول از علت ضرورت لازم نیست که تأخر زمانی باشد و بلکه اصولاً تأخر زمانی نیست و بالجمله واجب نیست بین معلول و علت فاصلهٔ زمانی باشد به این معنی که معلول مقارن عدم زمانی باشد. تعبیر ملاصدرا این است که مقارنت عدم برای علت، واجب نیست، یعنی شرط علیت، علت و تأثیر آن در معلول این نیست که معلول زمانی نبوده نباشد و سپس علت او را حادث کرده باشد. بنابراین شرط تعلق چیزی به فاعل این نیست که وجودش بعد از عدم باشد.

۱ـ اسفار، ج ۶، صص ۳ـ۴، ۷ـ۹.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۱، ص ۲۰۲.

معلول اول ـ عقل اول است.[۱]

معلوم ـ معلوم بر دو قسم است یکی معلوم بالذات و دیگری معلوم بالعرض. ← علم.[۲]

معیت ـ اقسام معیت به‌ازای اقسام تقدم و تأخر است برحسب مفهوم و معنی نه به حسب وجود. ← تقدم.[۳]

مفارقات قدسی ـ مراد از مفارقات قدسی عقول مجرده‌اند. در تحت عنوان عقل عقاید و آرای فلاسفه در مسألهٔ وجود مفارقات عقلیه که واسطهٔ در فیض‌اند و اول صوادرند بیان شد.

صدرا خود از طرقی چند وجود مفارقات متوسطه را ثابت کرده است. از این قرار:

الف ـ اخبار و روایات که فرمودند: اول ما خلق‌الله العقل و اول ما خلق‌الله القلم و اول ما خلق‌الله نوری و خلقت انا و علی من نور واحد و غیره.

ب ـ از طریق امتناع صدور کثیر از واحد. ← عقل

ج ـ از طریق امکان اشرف. ← ممکن اشرف و قاعدهٔ امکان اشرف.

د ـ از طریق لزوم مناسبت میان مقتضی و مقتضی و علت تامه و معلول و فاعل تام و فعلش.

هـ ـ از طریق اخراج ما بالقوت الی مابالفعل که آن‌چه ذات اشیاء را از قوت به فعل آرد باید امری باشد خارج از ذات آن والا لازم آید که شیء واحد هم مفید باشد و هم مستفید پس باید یک امر خارجی باشد و فعلیت محض باشد که مفید فعلیت باشد و آن عقل قدسی است که محرک اول است و تمام اشیاء را از قوت به فعلیت آورد.

و ـ از طریق هیولا و صورت و کیفیت تلازم میان آن دو و لزوم امری که واهب‌الصور باشد و حافظ شخصیت اتصالیهٔ آن‌ها باشد و آن باید امر ثابت باشد و متبدل نباشد.

ز ـ از طریق طبیعت متجدده و این‌که طبیعت دیگر نتواند مفیض وجود او باشد و خود نتواند مفیض وجود خود باشد والا دور و تسلسل لازم آید و نفس هم نتواند مفیض باشد زیرا از جهت تعلقش به بدن حکمش حکم طبیعت است و هیولی هم نتواند باشد زیرا قوت محض است پس مفیض، ذات مفارق عقلی است.

ح ـ از طریق اشواق و اغراض و میول و توجه آن‌ها به غایات که ناچار هر نوع طبیعتی را غایت کمال عقلی است که متوجه به آن و مرجع اشیاء و موقف آن‌ها است.

ط ـ از طریق آن‌که مفیض فیض بر انواع محصله و طبایع متجدده نتواند امر متجدد و متغیر باشد و باید مفارقاتی باشند که واسطه در قبول فیض باشند و مفیض بر موجودات دیگر و آن‌که انواع محصله و صور نوعیه در قبول فیض احتیاج به امکان استعدادی ندارند زیرا کلی‌اند و همان امکان ذاتی آن‌ها کافی است در فیضان فیض و آن‌ها واسطه‌اند در ایصال فیض بر امور متغیره و مفارقاتی نیز باید باشند که به‌ترتیب مفیض به آن‌ها شوند و بالجمله فیض از مبدأ فیاض مستقیماً به موجودات مادیهٔ جزئیه نرسد و وسایطی باید باشد و واسطهٔ بلافصل، مفارقات‌اند.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۹۳.

۲ـ همان، ج ۶، ص ۱۶۳.

۳ـ همان، ج ۳، صص ۲۵۸، ۲۷۰.

ی ـ از طریق حرکات فلکیه که هر متحرکی را مُحَرِّکی باشد و محرک آن باید موجودی باشد که خود متحرک نباشد والا تسلسل لازم آید پس عقول و مفارقاتی هستند که محرک افلاک‌اند و افلاک محرک سایر موجودات متحرک‌اند.

یا ـ از طریق مطابقت احکام صادقه بانفس الامر که واقعیاتی باید باشند که احکام در صورت مطابقت با آن‌ها صادق و در غیر آن صورت کاذب باشند و آن نفس‌الامر که مطابق به فتح است حقیقتی است موجود قائم به ذات و غیرذی وضع و مشتمل بر تمام معقولات و صور موجودات است که آن‌چه را انسان تصور می‌کند اگر مطابق به آن اصول و صور باشد صادق است والا کاذب.

یب ـ از طریق کمال و نقص که اشیاء یا تامند یا ناقص قسم اول یا فوق تمام است یا نه و دوم هم یا مستکفی بذاته است و یا مستکفی به غیر است و بالجمله عنصریات ناقص و فلکیات مستکفی و موجود فوق تمام ذات حق است پس باید در عالم تمامی باشد که متوسط بین فوق تمام و بین موجودات ناقص و یا مستکفی باشد و آن عقل است پس موجودات یا ناقص‌اند یا تام‌اند یا فوق تمام‌اند و این تقسیم عقلی است.

یج ـ از طریق وجود منبع فیض و خزاین برای معقولات انسانی که فرمود «و ما من شئی الاعندنا خزائنه» و باز فرمود: ولله خزائن السموات والارض که معقولات جهان انسانی را مخزنی است که این معقولات نمونه و مستفید از آن خزاین‌اند و آن مخزن صورالاشیای معقوله است که در موقع توجه و اتصال نفس به آن اموری که فراموش کرده است به یاد می‌آورد و بالجمله آن مخازن به نفوس انسانی همواره فیض می‌دهد و صور معقوله که فراموش می‌شوند مجدداً باز می‌گردند.[1]

مقدار ـ مقدار در لغت امری است که به‌وسیله آن شناخته شود اندازهٔ اشیاء و در فلسفه مقدار عبارت از کم متصل است اعم از آن‌که قارالاجزا باشد مانند خط و یا غیر قارالاجزا باشد مانند زمان و فرق میان صور مقداریه و جسمیه از این قرار است:

الف ـ بر جسم واحد مقادیر مختلف متوارد شوند در حال که جسمیت آن به حال خود باقی است مانند یک قطعه موم که به حالات و مقادیر گوناگون درآید ولکن جسمیت آن به حال خود باقی باشد پس مقادیر زاید و غیر از صور جسمیه‌اند.

ب ـ تمام اجسام در جسمیت مشترک‌اند و در مقادیر مختلف.

ج ـ اجسام بعضی متقدر بعضی دیگر و بعضی عاد و بعضی معدودند و مقدار عاد در اکثر موارد مخالف با مقدار معدود است پس مقداریت و متقدریت نفس جسمیت نیستند.

د ـ جسم واحد به واسطه تسخن تخلخل به حجم آن افزوده و به واسطه تکاثف از مقدار آن کاسته می‌شود بدون آن‌که در جسمیت آن تغییر حاصل شود و بالجمله مقادیر غیر از جسمیت اجسام‌اند و متوارد بر اجسامند و گویند «کل جسم فله مقدار و له صورة وله هیولی» که مقدار عبارت از ابعاد ثلثه می‌باشد که مشترک میان اجسام است «بقول صدرا» و صورت جسمیت عبارت از همان جسمیت اشیاء است و هیولا

۱ـ اسفار، ج ۱، ص ۳۸۳ و ج ۳، ص ۴۸ و ج ۹، ص ۲۴۳.

جنبه قوت اشیاء است.

و مقادیر هم یا تعلیمی‌اند و یا طبیعی، مقادیر طبیعی همان شکل طبیعی اجسام است که بنا بر مشهور، مقدار طبیعی همان کری‌الشکل بودن اجسام است که اجسام فی حدذاته کری‌الشکل‌اند و اشکال دیگر آن‌ها تعلیمی است و عقاید و آرای دیگر.[۱]

خلاصه این‌که ملاصدرا فرق بین مقدار و جسمیت را به شش امر یا شش وجه می‌داند.

۱ـ بر جسم واحد مقادیر مختلفه وارد می‌شود در حالی که جسمیت مخصوصه باقی به حال خود است مانند قطعه مومی که به اشکال مختلف درآورده شود و ابعاد مختلف بر آن تواردکنند در حالی که در جسمیت آن تغییری و تبدیلی حاصل نمی‌شود. پس معلوم می‌شود که مقادیر غیر از جسمیت‌اند و زاید بر جسمیت.

۲ـ اجسام در جسمیت مشترک و در مقادیر مختلف‌اند.

۳ـ پاره‌ای از اجسام می‌توانند مقدِّر و عادّ بعضی دیگر باشد و بعضی معدود بعض دیگر و عاد مخالف معدود و غیر آن مقدار.

۴ـ یک جسم بعد از سخونت به حجم آن افزوده می‌شود بدون اضافه شدن چیزی به آن و همان جسم بعد از تبرید از حجمش کاسته می‌شود بدون این‌که چیزی از آن کاسته شود. جسم در هر دو حال محفوظ‌الهویة و متبدل‌المقدار است.

۵ـ به‌طوری‌که ثابت شده است. وجود سطح از توابع ماده است و تابع ماده نفس جسمیت نیست زیرا مقوّم آن و مقدم بر آن می‌باشد، پس سطح مغایر جسمیت است.

۶ـ خط و سطح داخل در معنی جسم نیستند زیرا کسی که تعقل کند یا فرض کند جسمی را به صورت نامتناهی در این صورت جسم را فرض و تعقل کرده است نه این‌که جسم را لاجسم فرض کرده است (زیرا نامتناهی درست نیست و باطل است پس ابعاد غیر از جسم‌اند یعنی غیر از جسمیت‌اند).

مقادیر تعلیمی ـ طول، عرض و عمق.

مقادیر مجرد ـ یکی از مسائل مورد توجه ملاصدرا به‌ویژه در اسفار بخش جواهر و اعراض است که آیا مقادیر ممکن است مجرد از ماده باشد. فلاسفهٔ اولیه گفته‌اند که شکی نیست که مقادیر وارده و متواردهٔ بر اجسام، مادی هستند ملاصدرا این نظر را به‌طور دربست قبول ندارد خلاصه سخن او این است که مقادیر مجرده وجود دارند و البته می‌دانیم که وی مثال و عالم مثال یا ملکوت اسفل را صاحب مقادیر می‌داند بدون جسمیت لکن کم‌تر به این مطلب تصریح کرده است برخلاف شهاب‌الدین سهروردی که صریحاً گفته است. ملاصدرا گوید در مورد خلأ باید گفت بر فرضی که خلأ وجود داشته باشد عبارت از مجرد مقدار نخواهد بود بلکه مقدار ذو وضع واقع در جهات عالم خواهد بود و مقدار فی‌ذاته وضع بدین معنی ندارد.[۲]

ملاصدرا در جایی دیگر گوید: بدان‌که مقدار معینی هرچند ممکن است تجرید آن از ماده و لواحق ماده یا در خیال و یا در عالمی دیگر لکن ممکن نیست تجرید صورت معین را از ماده مگر به این‌که وجود آن وجود دیگر شود که اقوی و اتم از این وجود باشد به این‌که مثلاً

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، صص ۱۴۷ ـ ۱۴۹.

۲ـ همان، ج ۱، سفر ۲، صص ۳۳ـ۳۵.

بسیاری از لوازم این وجود از او سلب شود.[۱]

مقدار طبیعت متجدده ـ زمان را ملاصدرا مقدار طبیعت متجدده می‌داند.[۲]

مقولات ـ دربارهٔ مقولات و اقسام و انواع آن‌ها و تقسیمات فرعی در هر یک از مقولات در کتب فلسفی اسلامی همان دیدگاه‌های ارسطو و جهان‌بینی او است جز این‌که در پاره‌ای از موارد به‌وسیله فلاسفهٔ اسلامی نظراتی ابراز شده است ولکن به‌هرحال چهارچوب مقالات همان نظریه ارسطویی است.

ارسطو موجودات جهان وجود را در ده مقولهٔ اصلی محدود کرده است، بدین‌سان:

موجودات به‌طورکلی یا وجودشان چنان است که پایدار به خود هستند و خود موضوع و محل برای قیام اشیای دیگرانند یا وجودشان وجود تبعی است و پایدار به خود نیستند: نام موجودات نوع اول را جوهر نهاده است و نام موجودات نوع دوم را عرض.

جوهر عبارت از موجودی است که وجودش در غیر و وابسته به غیر نباشد و عرض موجودی که وجودش در غیر باشد.

ارسطو جوهر را پنج قسم دانسته است و گفته است. جوهر به تقسیم اولیه دو گونه است:
۱ـ جوهر مادی ۲ـ جوهر غیرمادی.

جوهر مادی شامل سه نوع است: ۱ـ ماده ۲ـ صورت ۳ـ جسم که مرکب از ماده و صورت است. جوهر غیرمادی از دیدگاه او دو قسم است: ۱ـ عقل ۲ـ نفس.

موجودات غیرپایدار به خود که عرض نامیده شده‌اند بر نه قسم یا نه مقوله‌اند:

کم، کیف، وضع، این، متی، فعل، انفعال، ملک و اضافه.

در طول تاریخ این نوع تقسیم‌بندی موجودات که‌گاه مورد نقض و جرح واقع شده است ولکن به‌هرحال عمدهٔ فلاسفهٔ اسلام و از جمله ملاصدرا همین تقسیم‌بندی را قبول کرده‌اند.

ملاصدرا گوید: پاره‌ای از فلاسفه مقولات را چهار مقوله دانسته‌اند ـ جوهر، کم، کیف و نسبت و گفته‌اند نسبت خود هفت مقوله را شامل است و مثلاً «متی» نسبت به زمان است و «این» نسبت به مکان از جمله این فلاسفه ابن‌سهلان صاحب بصائر است و صاحب مطارحات مقولات را پنج مقوله دانسته است که همان چهار مقوله باشد به اضافه مقوله حرکت و گفته است که حرکت جوهر نیست و هیچ یک از مقولات عرضی هم نیست پس مقولهٔ جدایی است.

ملاصدرا گوید: حرکت نحوه‌ای از وجود تدریجی است. و وجود خارج از هر نوع مقوله است بنابراین حرکت از دیدگاه ملاصدرا نوعی از وجود است نه جوهر است و نه عرض.

ملاصدرا گوید بحث در جواهر بحث از عوارض ذاتی وجود است وی گوید: موجودات بر سه قسم‌اند، موجودی که وجود محض و بسیط و پایدار به خود بوده وجودش عین ماهیت و ماهیتش عین وجود است و وجود او اتم و اکمل وجودات است و آن مبدأ کل وجود است.

اما موجودات دیگر بر دو گونه‌اند یا موجوداتی هستند که وجودشان فی‌ذاته عین وجودشان برای محل و موضوعند و یا

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۳۷.
۲ـ همان، ج ۳، سفر ۱، ص ۱۴۷.

وجودشان فی‌ذاته قائم بر خود و به ذات خودند. و بالجمله یا وجودشان در چیزی دیگر است مانند سیاهی، سفیدی و آن عرض است و یا وجودشان در چیزی دیگر نیست و آن جوهر است.[۱]

بحث مهم این است که بگوییم وجودش در محل است یا در موضوع، فرق بین محل و موضوع چیست و آیا هر چیزی که وجودش در چیزی دیگر است عرض است و بنابراین صورت عرض است، در حالی که گفته‌اند صورت جوهر است. بنابراین تعریف عرض را بدین‌سان اصلاح کرده‌اند. عرض عبارت از موجودی است که در شیء باشد و شیء متقوم به آن نباشد و مانند جزء آن هم نباشد و قوام او به چیزی است که در او است و به این قیود چهارگانه شامل صورت نمی‌شود این‌که گفته می‌شود در یک چیز، برای احتراز از این معنی است که یک عرض شخصی در دو چیز باشد، که ممکن نیست. ملاصدرا گوید: جواهر پنج‌اند. زیرا یا در محل‌اند و نیاز به محل دارند یا نه، جوهری که در محل است صورت مادی است و جوهری که در محل نیست یا مرکب از حال و محل است که جسم است و یا نه، در صورت دوم یا علاقه انفعالی به جسم دارد یا نه، اگر دارد نفس است و اگرنه، عقل است. یا محل صورت جسمیه است که هیولی است. و بازگوید بهتر این است که گفته شود جوهر یا قابل ابعاد سه‌گانه است و آن جسم است والا یا جزء جسم است که جسم به‌وسیله آن بالفعل می‌شود چه در نوع و چه در جنس، صورت است حال صورت امتدادی باشد یا طبیعی، و یا جزئی است که جسم به‌واسطهٔ آن جزء بالقوه است و یا بالقوه بودن جسم به آن است. آن را هیولی یا ماده گویند و اگر اصولاً جزء جسم نباشد دو حال دارد یا جوهری است که متصرّف در جسم است بالمباشره آن را نفس گویند والاعقل.

پس نفس جوهر مجرد است در ذات خود و در فعل نیاز به ماده یعنی بدن دارد. و عقل جوهر مجردی است که به هیچ‌وجه نیازی به ماده ندارد. ملاصدرا همهٔ جواهر و اعراض را مظاهر مراتب وجود می‌داند وی در مقام تعریف جوهر و ماهیت، نخست بحث از جواهر ذهنی و عقلی و نحوه وجود اشیاء در خیال، در حس، در وهم و در عقل کرده است و سرانجام گفته است جوهر ماهیتی است که حق وجود آن این است که در موضوع نباشد و بدین‌ترتیب جواهر خیالیّه، حسیّه، عقلیه باید مستقل باشند و نه در حسّ و خیال و عقل. بحث مورد نظر ملاصدرا این است که قیام جواهر عقلی به عقل چگونه است قیام حلولی است یا صدوری، وی برآن است که جواهر در هر مرحلهٔ وضع خاصی دارد و آثاری مخصوص، جواهر مجردهٔ عقلیه آثار خاصی دارند و جواهر نفسیه آثار مخصوص دیگر و جواهر مادیه آثاری دیگر.[۲]

می‌دانیم که در یونان باستان در باب جهان جسمانی دو فرضیه وجود داشته است. یکی فرضیه ارسطو در باب مقولات و ترکیب اجسام از ماده و صورت و تقسیم صورت به صورت جسمیّه و نوعیه دیگر فرض اصحاب ذره یا اتم که بنابر آن فرض اجسام مرکب از اجزا و اتم‌ها بودند و خواص موجودات یعنی موالید مربوط

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، ص ۲۳۸.
۲ـ همان، صص ۲۴۲ ـ ۲۴۳.

به نوع اتم‌ها است یعنی مواد ترکیب‌کنندهٔ اجسام، در این فرض از برخورد و ترکیب اتفاقی اتم‌ها کرات و اجسام به وجود می‌آیند و مسأله علیّت و معلولیت متزلزل است. این فرض بنابر عللی که باید در تاریخ فلسفه بررسی شود در همان یونان باستان هم کم‌تر مورد توجه واقع شد و یک بخش از مبارزات و جدال‌های بین فلاسفه مربوط به رد نظریات پیروان تفکر اتمی است در تاریخ تمدن علمی اسلامی مسألهٔ اتمی بودن اجسام مجدداً مورد توجه واقع شد. عمدتاً فلاسفه افکار و نظریات آن‌ها را مردود می‌دانند لکن گروهی از متکلمان به علت فوایدی که می‌توانستند در پاره‌ای از اصول اعتقادات مذهبی برند فرضیه اتمی بودن را به نحوی پذیرفته‌اند و آثاری بر این فرضیه بار کرده‌اند که در کتب کلامی کماً و کیفاً مذکور است.

مکان ـ مکان در لغت عبارت از امری و چیزی است که چیزی دیگر در آن نهاده شود و یا بر آن تکیه کند. مسئلهٔ مکان یکی از مسائلی است که هم از لحاظ ماهوی و هم از لحاظ وجودی افکار و انظار فلاسفه را به خود جلب کرده است.

مع‌ذلک امارات و علایمی برای مکان ذکر شده است که مورد اتفاق همهٔ فلاسفه است از این قرار:

۱ـ «ما یصح ان ینتقل الجسم عنه اوالیه و ان یتمکّن فیه»

۲ـ «ان یکون مشارالیه»

۳ـ ان یکون مقدراً له نصف و ربع

۴ـ «ان یکون بحیث یمتنع حصول جسمین فی واحد منه» و لکن در مورد وجود آن اختلاف است.

صدرا گوید جمهور حکما گویند، مکان عبارت از سطح باطن از جسم حاوی است به نحوی که هیچ جزئی از آن خارج از سطح نباشد و این وضع واقع نیست مگر در اجزای این عالم مانند آحاد عناصر و افلاک و هرگاه مجموع آن‌چه در این عالم است از امکنه و ازمنه به‌طور جملی و کلی و بدان نحو که یک شیء‌اند لحاظ شوند به یک نام خوانده می‌شوند و چیزی خارج از آن‌ها نیست که به نام مکان خوانده شود والا مجموع مجموع نخواهد بود و بنابراین برای این جهان مکانی نیست پس مکان به قول صدرا امری داخل در خود عالم و همان سطح باطن از جسم حاوی است. (سطح حاوی و محوی فلک الافلاک)

و به‌طورکلی پنج مذهب در مورد مکان وجود دارد از این قرار:

۱ـ سطح جسم که ملاقی با جسم است.

۲ـ سطح باطن جسم حاوی که مماس با سطح ظاهر محوی است.

۳ـ بعدی که اقطار آن متساوی است با جسم متمکن در آن

۴ـ هیولای جسم است.

۵ـ صورت جسم است.

بعضی گویند مکان و زمان هر دو امر متوهم‌اند و در خارج چیزی به نام مکان موجود نیست و چون هدف ما در این کتاب به طور اختصار بیان اصطلاحات و عقاید صدر است لذا از شرح و بسط اقوال صرف نظر می‌کنیم.[۱]

ملائکه ـ یکی از مباحث مورد توجه ملاصدرا در بسیاری از آثارش بحث در ملائکه

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۳۸ـ۴۲.

و حقیقت آن‌ها است.[1] ملائکه جمع مَلاک است مانند شمایل که جمع شمال و تاء برای تأنیث جمع است.

درحقیقت ملائکه اختلاف کرده‌اند در این‌که موجود است و از موجودات جوهری است و نه عرضی همه قبول دارند اکثر مسلمانان گفته‌اند که اجسام لطیف‌اند و قادرند که متشکل به اشکال مختلف شوند و گویند دلیلش این است که حضرت رسول آن‌ها را دیده است. گروهی از نصاری گفته‌اند که نفوس فاضله بشری‌اند که از بدان مفارق‌اند یا مفارق کرده‌اند و جن نفوس شریره است که از ابدان شریره مفارقت کرده است. حکما گفته‌اند نوعی از ملائکه جواهر مجرده‌اند مخالف با نفوس ناطقه و نوعی دیگر از آن‌ها متعلق به اجرام‌اند، اجرام کلیه و جزئیه. نوعی از آن‌ها همواره مستغرق در خدایند.

متکلمان اختلاف کرده‌اند که آیا آن ملائکه که مأمور شدند به حضرت آدم سجده کنند یک گروه از ملایکه بود مثلاً ملائکهٔ زمین یا همه ملائکه بودند.

الملائكة والأقوال فيها

الملائكة جمع مَلأك ـ على الاصل ـ كالشمائل في جمع شمأل، والتاء لتأنيث الجمع. و هو مقلوب «مألک» من الألوكة و هي الرسالة، لأنهم وسائط بين الله و بين‌الناس، فهم رسل الله او كالرسل إليهم، و لهذا لا يسمّى «ملكاً» من لا رسالة له ـ يسمى «روحاً» أوشيئاً آخر:

واختلفت العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنّها ذوات موجودة وجوداً جوهريّاً صوريّاً لاكوجود الأعراض، فذهب أكثر أهل الإسلام إلى أنّها اجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة، مستدلّين بأنّ الرسل عليهم السلام كانوا يرونها كذلك. و قالت طائفة من النصاري: «هي النفوس الفاضلة البشريّة المفارقة للأبدان، كما إنّ الجنّ أيضاً عندهم هي النفوس الخبيثة الشريرة المفارقة».

و زعم الحكما إن ضرباً منها جواهر مجرّدة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة و ضرباً آخر متعلقة بالأجرام الكلّية والجزئيّة من التدبير والتصريف، فهي عندهم منقسمة إلى قسمين:

قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق، والتنزه عن الاشتغال بغير ملاحظة جماله و جلاله، و هم العلّيون والملائكة المقربون، كما وصفهم الله في محكم تنزيله بقوله: (يسبّحون اللّيل والنّهار لايفترون) [۲۰/۲۱]. و قسم يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض على ماسبق به القضاء، و جرى به القلم الإلهي، (لايَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَايُؤمَرُونَ) [۶/۶۶] و هم المدبّرات أمراً؛ فمنهم سماويّة، و منهم أرضيّة ـ على تفصيل ذكره في المفاتيح الغيبية.

❁ ❁ ❁

واعلم إنّهم اختلفوا في أنّ المقول لهم كلّ الملائكة، أم ملائكة الأرض، والحقّ إنّ المراد من‌الخليفة إن كان آدم عليه السلام أو الإنسان الصغير فالمقول له هم‌الملائكة الأرضيّة، و إن كان الإنسان الكبير المحمدي عليه السلام فالمخاطب كلّ الملائكة أجمعين.

و قيل: هم إبليس و من كان معه في محاربة الجنّ، فإنّه تعالى أسكنهم في الأرض أولاً فأفسدوا فيها، فبعث إليهم إبليس في جُند من‌الملائكة فدمّرهم و فرّقهم في الجبال

1ـ تفسیر بزرگ، ج ۲، صص ۳۰۳ـ۳۰۴.

والجزائر.

اشراق پنجم: در بیان عدد ملائکهٔ عقلیه.

خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «واوحی فی کلّ سماءٍ امرَها» (و به هر آسمانی امرش را وحی کرد)[1] در هر آسمانی درباره امر آن آسمان وحی نمود.

قبل از این گفته شد که برای هر متحرکی محرکی است. پس عدد محرکات به تعداد متحرکات است و نیز دانستی که کلیهٔ حرکات طبیعیه، مستنداند به شوق‌ها و اراده‌های موجود در ذات متحرک و نیز دانستی که شوق‌ها همگی به غایات و هدفهای عقلیه منتهی می‌گردند.

پس اگر کلیهٔ متحرکات و محرکات به طور مجموع، مستقیماً و ابتدائاً بدون رعایت ترتیب و در نظر گرفتن اولیت و ثانویت در ایجاد و خلقت، به واجب‌الوجود و یا به صادر اول نسبت داده شوند، هر آینه تعدد جهات و کثرت حیثیات و اعتبارات در ذات او راه می‌یافت و حال آنکه با دلیل و برهان قاطع، ثابت کردیم که ذات واجب‌الوجود واحد من جمیع الجهات است و نیز با برهان قاطع ثابت نمودیم که صادر اول موجودی است وحدانی الذات، هر چند بالعرض دارای سه وجههٔ مختلف است (که از هر وجهه‌ای موجودی از وی صادر می‌شود). پس با این ترتیب، جواهر عقلانی‌الوجود دارای عدد کثیری هستند و بر طبق اعداد متحرکات و حرکات کلیهٔ آن‌ها زیرا طبق قاعدهٔ مزبور از هر جوهر عقلی، جوهر عقلی دیگری با یک نفس کلی و یک جرمی از اجرام افلاک نه‌گانه صادر می‌گردد و هر عقلی با هر نفسی متعلق به یک جرمی از اجرام فلکیه‌اند.

ضمناً باید گفت مقصود از جواهر عقلیه فارق از وجود در این‌جا ارباب انواع بسایط و موالید مرکبند که اعداد آن‌ها بر طبق اعداد محرکات و حرکات کلیهٔ حادثه‌اند و هر یک از این جواهر عقلیه، محرک و عامل حرکات کلیه‌اند که در ایجاد بسایط و ترکیب و فعل و انفعال و حدوث موالید و مرکبات، مؤثر و مدبرند و هر یک از این حرکات کلیه که حادث و مؤثر در ایجاد نوعند، پس از وجود نوع منقطع می‌شوند.)

و نیز از طرفی دیگر، به وسیلهٔ صناعت و علم مجسطی، وجود یک سلسله اجرام سماوی بسیاری که عدد آن‌ها (به گفتهٔ ارسطو) بالغ بر پنجاه و یا بیش‌تر (و به گفتهٔ بطلمیوس بالغ بر بیست و چهار جرم فلکی است) و هر یک دارای حرکات دوریه‌ای می‌باشند که هم از حیث مقدار و هم از حیث جهت مختلف و متفاوتند، بر حکما ثابت شده است و برای هر یک از این اجرام کروی متحرک، قوه و نیروی محرکی است به نام محرک شوقی (و نفس فلکی) که دارای شوق و علاقهٔ غیرمتناهی است (و بدین‌علت، خود نیز متحرک و غیرثابت است) و همچنین برای او محرکی است ثابت و بی‌حرکت (به نام عقل مفارق) که تحریک وی بر سبیل تحریک معشوق است نسبت به عاشق خویش.[2]

پس برای هر یک از این اجرام فلکی، دو محرک است. یکی مفارق عقلانی (که خود، مباشر و متصدی تحریک جرم فلکی نیست) و دیگری (محرکی که مزاول و مباشر تحریک جرم فلکی است به نام) مزاول و مباشر

۱ـ فصلت / ۱۲.

۲ـ شواهد، صص ۲۲۱ به بعد.

نفسانی که مایهٔ قوام و تحقق جرم سماوی و صورت او است.

پس محرکات مفارق عقلانی، محرک نفوس افلاک بدین جهت که مطلوب و معشوق نفوسند (همان‌طور که معشوق، عاشق را تحریک می‌کند) و محرکات مزاول (یعنی نفوس فلکیه که متعلق به اجرام فلکیه‌اند) ماده و جرم فلکی را علی‌الدوام به حرکت درمی‌آورند، بدین علت و سبب که طالب و عاشق وصال عقولند و طبیعت سماویات (یعنی ذات و ماهیت آن‌ها) صورت این حرکات جسمانیه و اصل و مبدأ آن‌ها است (زیرا متحرک، ذات و طبیعت و صورت ذاتیه و ماهیت آن‌ها است) و نفوس سماویه صورت و مظهر و محل عشق و شوق آن‌ها به وصال عقول‌اند و مجموعهٔ افلاک و کرات سماویه همگی زنده و دارای درک و شعور و مقام و مرتبه تعقلند و همگی درحقیقت، عاشق جلال و جمال الهی و طالب و جویای اویند (چنان‌که گفته‌اند «وبالعشق قامت السّماوات والارض») و باید دانست که مقام و مرتبهٔ عقول بالاتر و والاتر از نفوس است و آنان به خدا نزدیک‌تر و درجهٔ عشق و عبودیت آن‌ها نسبت به خدا به مراتب بیش‌تر است. پس عدد عقول بر طبق عدد افلاک و اجرام و عدد نفوس مدبرهٔ آن‌ها است. پس جنود و لشکریان خدا بسیارند و جز او احدی تعداد و شمارهٔ آن‌ها را نمی‌داند چنان‌که در قرآن مجید می‌فرماید «و ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ الّا هو» (و سپاه پروردگارت را کسی جز او نمی‌شناسد).[1]

فی اختلاف مذاهب‌الناس فی ماهیة الملائکة

ان‌الناس قد اختلفوا فی ماهیة الملائکة و حقیقتها، و طریق الضبط ان یقال: الملائکة لابد و ان یکون لها ذوات قائمة بانفسها فی‌الجملة، ثم ان تلک الذوات اما ان یکون متحیزة اولایکون، اما الاول ففیه اقوال:

احدها انها اجسام لطیفة هوائیة تقدر علی التشکل باشکال مختلفة، مسکنها السموات، و هذا قول اکثر الظاهریین و هو من سخیف القول، و ثانیها قول طوائف من عبدة الاصنام: ان الملائکة فی الحقیقة هی هذه الکواکب الموصوفة بالانحاس والاسعاد، فانها عندهم احیاء ناطقة، و ان المسعدات منها ملائکةالرحمة، والمنحسات منها ملائکة العذاب، و ثالثها قول معظم المجوس والثنویة، و هو ان هذا العالم مرکب من اصلین ازلیین، و هما النور والظلمة، و هما فی‌الحقیقة جوهران شفافان مختاران قادران، متضادالنفس والصورة، مختلفا الفعل والتدبیر، فجوهر النور فاضل خیر نقی طیب‌الریح کریم النفس، یسر و لایضر، وینفع ولایمنع، و یحیی ولایبلی، و جوهرالظلمة علی ضد ذلک فی جمیع هذه‌الصفات، ثم ان جوهرالنور لم یزل یولدالاولیاء و هم‌الملائکة لاعلی سبیل التناکح، بل علی سبیل تولدالحکمة من الحکیم، والضوء من‌المضیئی، و جوهر الظلمة لم یزل یولدالاعداء و هم الشیاطین علی سبیل تولد السفه من‌السفیه، لاعلی سبیل التناکح، فهذه اقوال من جعل الملائکة اشیاء متحیزة جسمانیة.

القول الثانی: ان الملائکة ذوات قائمة بانفسها و لیست بمتحیزة ولا باجسام، فها هنا قولان، احدهما قول طائفة من‌النصاری، و هو ان الملائکة فی‌الحقیقة هی الانفس الناطقة بذاتها المفارقة لابدانها علی نعت الصفاء والخیریة، و

---

[1] ـ مدثر / ۳۱.

ذلک لان هذه النفوس المفارقة ان کانت صافیة خالصة فهی الملائکة، و ان کانت خبیثة کدرة فهی الشیاطین، و ثانیها قول الفلاسفة، و هو انها جواهر قائمة بانفسها لیست بمتحیزة البتة، و انها بالماهیة مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشریة، و انها اکمل قوةً منها، و اکثر علماً، و انها للنفوس البشریة جاریة مجری الشمس بالنسبة الی الاضواء، ثم ان هذه الجواهر علی قسمین، منها ما هی بالنسبة الی اجرام الافلاک والکواکب، کنفوسنا الناطقة بالنسبة الی ابداننا، و منها ما هی اعلی شأناً من تدبیر اجرام الافلاک، بل هی مستغرقة فی معرفةالله و محبته، مشتغلة بطاعته.[1]

ملک مقرب ـ صدرا از عقل اول تعبیر به ملک مقرب کرده و عقول طولیه را ملائکهٔ مقربین نامیده است به اعتبار قاهریت و تأثیر آن‌ها در مادون خود و ملائکهٔ عقلیه هم نامیده و عقول عرضیه را ملائکهٔ مدبره نامیده است.[2] اساس این طرز فکر مربوط به شهاب‌الدین است که ریشه در کتب مذهبی مزدسینائی دارد.

ملکوت اسفل ـ ملکوت اعلی ـ عالم عقول و نفوس مجرده را ملکوت اعلی گویند و عالم مثل را عالم ملکوت اسفل نامند. ← مثل[3]

ملکه ـ یکی از اقسام کیفیات نفسانیه را ملکه و جمع آن را ملکات نفسانی می‌نامند. ← حال.[4]

ممتنع ـ امری که وجودش ناممکن باشد. ملاصدرا گوید همان‌طور که تعقل واجب بالذات از جهت غایت مجد و علو مرتبت و شدت نوریت وجود و وجوب آن ممکن نیست، تصوّر ممتنع بالذات هم از جهت نهایت نقص و بطلان ولاشیئت قابل تعقل نمی‌باشد.[5]

هر ممکن محفوف به دو وجوب یا دو امتناع است، وجوب و امتناع سابق و وجوب و امتناع لاحق، به این معنی که هرگاه علت تامهٔ وجودی ممکن تحقق پیدا کرد و به سرحدّ ایجاب و وجوب رسید موجود می‌شود و پس از وجوب واجب بالغیر است و در طرف عدم نیز همین امر درست است. و باید توجه داشت که هم وجوب سابق وجوب غیری است و هم وجوب لاحق چنان‌که حادث هم در حدوث و هم در بقا نیاز به علت دارد همان‌طور که علتی آن را حادث کرده به‌وجود می‌آورد علتی باید که همواره او را باقی بدارد و حفظ کند.

ممکنات ـ در تحت عنوان کلمهٔ امکان بیان شد که موجود ممکن موجودی است که فی‌حد ذاته لیس باشد و در رجحان یکی از دو طرف «وجود و عدم» برای او احتیاج به علت مرجحه باشد.

و بالجمله موجودات یا واجب‌اند و یا ممکن و ممکنات، موجودات سوای ذات حق ممکناتند و امکان رادر وجودات خاصه به معنایی گفته‌اند و در ماهیات به معنی دیگر.

فلاسفه گویند هر ممکنی مرکب از دو امر است یکی وجود و دیگری ماهیت و این‌که «کل ممکن محفوف به‌وجوبین و وجودین و امتناعین و عدمین «وجوب سابق و وجوب لاحق» و آن‌که هر ممکنی واجب به‌غیر است و این‌که تمام طبقات موجودات از مفارقات عقلیه و ارواح مدبرهٔ کلیه و جزئیه نفوس نباتیه و حیوانیه و

۱ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۳۴۱ـ ۳۴۲.
۲ـ مبدأ و معاد، ص ۹۲ و رسائل، ص ۱۰۵.
۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۲۸۴.
۴ـ رساله عرشیه، ص ۱۲۹
۵ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۲۴، ۲۳۶.

طبایع مادیه تمام و تمام ممکن‌الوجودند و احتیاج به واجب‌الوجود دارند.[1]

توضیح این‌که چیزی که وجود و عدم برای آن مساوی باشد ممکن است. موجودات ممکن گاه دارای وجود فی‌ذاته می‌باشند و گاه وجود آن‌ها برای غیر است و ممکن‌الوجود برای شیء دیگراند که قهراً هر چه ممکن‌الوجود برای چیزی باشد فی‌ذاته هم ممکن است لکن عکس قضیه درست نیست زیرا بسیاری از چیزها هست که فی‌نفسه ممکن‌اند و ممکن‌الوجود برای شیء دیگر نمی‌باشند و بلکه یا واجب‌الوجود برای اشیای دیگراند مانند صورت‌ها برای مواد و موضوعات برای اعراض و یا ممتنع برای غیراند مانند جواهری که قائم به نفس خوداند.

آن‌چه فی ذاته ممکن‌الوجود است یا امکان وجودش در فیضان آن از علت کافی است و یا صرف امکانش کافی نیست که از مبدأ فیض، فیض وجودی می‌گیرد.

ملاصدرا گوید برای بعضی از ممکنات دو امکان می‌باشد در توضیح این فرض گوید پاره‌ای از ممکنات از اموری می‌باشند که بالذات و بدون شرط خارج از ذات و خارج از مقوم ذات از مبدأ فیاض دریافت فیض می‌کنند و این فیض را بدون مهلت و فراخی دریافت می‌کنند و بدون سبق عدم زمان و استعداد جسمانی (عقول).

و پاره‌ای از ممکنات بدین وضع نمی‌باشند و دریافت فیض آن‌ها از مبدأ تابع شرایط و وسایط است (عالم اجسام). ممکنات نوع اول را یک امکان و ممکنات نوع دوم را دو امکان است و بالجمله بعضی از ممکنات را دو امکان است که یکی از آن دو امکان عبارت از وصف عام و معنی واحد است و بالأخره: همهٔ ممکنات مستند به سببی می‌باشند که واجب‌الوجود لِذاته باشد، واجبی که از همهٔ جهات واجب باشد، و جایز نیست از موجودی که در این وضع و حال است. پاره‌ای از اشیاء از او صادر شود و پاره‌ای از اشیاء صادر نشود. و بلکه نسبت فیض او به تمام ممکنات یکسان است لکن از طرفی مدلل شده است که پاره‌ای از ممکنات قبل از پاره‌ای دیگر موجود شده‌اند (عقول، نفوس، افلاک، اجسام ارضی...) و نیز مشاهده می‌کنیم که پاره‌ای از حوادث در سلسله متعاقبات بر بعضی دیگر تقدم زمانی دارند. این اختلاف در افاضه از ناحیه واجب‌الوجود نیست و بلکه از جهت اختلاف امکانات است زیرا ممکنات در امکانیت متفاوت‌اند به اولویت و اقدمیت و اشدیت و اضعفیت و غیره و مثلاً امکان عقل دوم به‌مانند امکان عقل اول نمی‌باشد و در پاره‌ای از موجودات مانند موجودات استعدادیه شرایط و لواحق دیگری شرط در ایصال فیض است و نیز وسایط در فیض وجود دارد.

هر ممکنی در مقام تحلیل مرکب از دو امر است یکی جهت مطلق وجود و دیگر جهت وجود متعین و بردن آن در مرتبهٔ خاص از مراتب وجود. بنابراین ممکن را ملاحظات عقلی و تحلیلی متعدد است به احکام مختلف:

۱ـ ملاحظهٔ ذات ممکن به وجه مجمل بدون تحلیل به جهات و اعتبارات.[2]

۲ـ ملاحظه آن به اعتبار این‌که موجودات به

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۳۰، ۲۴۱، ۳۹۳ـ۳۹۶.
۲ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۳۰ـ۳۳۱.

طور مطلق بدون لحاظ تعیّن و تشخص آن در مرتبهٔ از مراتب.

۳ـ ملاحظهٔ نفس تعینیات ممکنات منفک از طبیعت وجود که همان جهت تعین و مراتب وجود باشد و آن‌چه است، اعتباری محض است همین جهات تعیین و مراتب نازلهٔ آن‌ها است. و آن‌چه را عرفان عدم محض دانسته است این مرتبه و لحاظ است.

ملاصدرا می‌گوید معنی این‌که عارفان و اهل ذوق می‌گویند «هویات ممکنات امور اعتباری‌اند» این نیست که صرفاً اوهامی و خیالاتی بیش نمی‌باشند و اصلاً و ابداً وجود خارجی ندارند خلاصهٔ کلام آن‌که ممکنات در جنب ذات واجب‌الوجود لیس محض‌اند والا فی حدّ ذاته موجودند و در خارج دارای آثار خاصی‌اند و هر ممکنی از ممکنات دارای دو وجه و جهت است یک جهت جهتی است که بدان جهت موجود است و واجب بالغیر است از آن جهت که موجود و واجب بالغیرات و به این اعتبار موجودی است که در موجودیت مشارک با همهٔ موجودات است حتی واجب‌الوجود بدون تفاوت و جهت دیگر جهتی است که موجب تعیّن هویّت او است یعنی هویّت وجودی و درجه و حدّ آن و مرتبهٔ آن که در کدام مرتبه و طبقات موجودات است و می‌دانیم که ممکنیت ممکن مأخوذ از مراتب نازل وجود است، نازل از مرتبهٔ وجود وجوب و بنابراین هر اندازه از مرتبهٔ واجب نازل‌تر باشد نقصان او زیادتر است و به این جهت است که گفته‌اند ممکنات نقص محض و اعتبار صرف‌اند.

ممکن اشرف ـ ← قاعدهٔ امکان اشرف.

منهج‌لمی ـ مراد از منهج لمی برهان لمی است در مقابل منهج‌انی که برهان انی است.[1]

مواد ثلث ـ یکی از مسائل مورد بحث در بخش امور عامه اسفار بحث از مواد و یا جهات سه گانه است که جهات یا مواد قضایا است. بحث این است که نسبت نفس‌الامری و واقعی بین دو جزء هر قضیه مانند (انسان حیوان است) و یا مانند (انسان کاتب است) و یا مثلاً (زید کاتب است یا نیست) و مانند «شریک‌الباری موجود نیست یا موجود هست» و ازین قبیل قضایا بحث این است که این نسبت‌ها یعنی نسبت محمول‌ها به موضوع‌ها درست است یا درست نیست و اگر درست است چگونگی آن چیست. وجود حیوان برای انسان و کتابت برای او ضرورت دارد و یا ضرورت ندارد و امکان دارد و یا بالکل محال است. و مثلاً نسبت وجود شریک برای خداوند محال است. این نسبت‌ها درواقع به نحوی وجود دارد چه ما او را درک کنیم یا نکنیم به زبان بیاوریم یا نیاوریم آن‌چه ما ذکر می‌کنیم مانند این‌که بگوییم انسان حیوان است بالضرورة و یا انسان حجر نیست بالضروره و یا انسان کاتب است بالامکان و نسبت وجود شریک به خدا بالامتناع است این‌ها را جهات قضایا گویند و نسبت واقعی را ماده قضایا گویند که سه قسم اصلی بیش‌تر ندارد زیرا مفاهیم ذهنی ما با مقایسه به خارج و این‌که وجود خارجی دارند یا ندارند و اگر دارند چه نوع وجودی دارند سه قسم است مفهومی که مصداق خارجی آن حتمی است و ضرورت دارد که واجب است و مفهومی که امکان وجود خارجی ندارد ممتنع نام دارد و مفهومی که

۱ـ اسفار، ج ۳، صص ۳۹۹، ۴۷۰.

افرادش در خارج می‌توانند موجود شوند و می‌توانند موجود نشوند ممکن نام دارند و بالجمله نسبت[1] واقعی بین موضوعات و محمولات در تمام انواع قضایا از سه حال خارج نیست یا وجود محمول برای موضوع حتمی و ضروری است مانند حیوانیت برای انسان (در وجوب غیری) و وجوب برای ذات حق این‌گونه قضایا را ضروریه گویند و یا محمولات به نحوی است که وجود و عدم آن‌ها برای موضوعات یکسان است مانند: انسان کاتب است که این‌گونه قضایا را ممکنه گویند و یا وجود محمولات برای موضوعات ناممکن است که قضایای ممتعنه گویند. این تقسیم‌بندی باتوجه به امور ذهنی است و گرنه آن‌چه در خارج محقق است واجب است حال واجب بالذات یا واجب بالغیر و ممکنات مراتب ضعیف وجوداند و بالجمله نسبت‌های واقعی قضایا را ماده و تصوّر ذهنی و یا آن‌چه به لفظ آید جهت قضایا گویند، جهت‌های ذهنی و یا لفظی برحسب این‌که وجود سه مرحله دارد، عینی ذهنی و لفظی. این جهات یعنی امکان، وجوب و امتناع مفاهیم ذهنی و اعتباری‌اند. در این‌جا مسأله واسطهٔ بین وجود و عدم را مطرح و ردّ و نقض می‌کند. ملاصدرا وجود مفاهیم عامه را وجود ظلی و ذهنی می‌داند که باز مرتبه‌ای از وجود است که بیاید.[2]

بحث دیگر در این باب این است که باتوجه به اصالت وجود و وحدت آن که همه موجودات مراتب وجود حق‌اند آیا حقایق ممکنات درواقع متکثرند. قهراً نظر عارفان این است که یک وجود است و موجودات ممکنه اعتبارات ذهنی‌اند. ملاصدرا هم در مواردی گفته است همهٔ موجودات حتی ذوات شریفهٔ ملکوتیه مانند عقل اول و عقول مقدسهٔ دیگر و سایر ملائکهٔ مقربین و ذات انبیا و اولیا همه در جنب وجود حقه حق موهومات و خیالات‌اند و اعتبارات‌اند در این جا گوید هر ممکن دو جهت دارد یکی این‌که موجود است و واجب بالغیر است که در وجود مطلق مشارک است بدون تفاوت. و جهت دیگر تعیّن هویت آن می‌باشد یعنی هویت وجودی آن.[3]

موازین خمسه ـ منظور از موازین پنج‌گانه که به قول ملاصدرا همان قسطاس مستقیم می‌باشد عبارت از کلمات میزان در آیات: ۱ـ سوره بقره آیه ۶۰، ۲ـ سوره الرحمن آیه ۱ تا ۹، سورهٔ اسراء آیه ۳۵، سوره حدید آیه ۲۵.

ملاصدرا گوید منظور از میزان در سوره و آیات یاد شده معرفت خداوند است و معرفت ملائکه و کتب آسمانی و رسولان او و ملک و ملکوت حق تعالی.

ملاصدرا شرح مفصلی در باب میزان بودن حضرت رسول و قرآن مجید داده‌اند و بیان کرده‌اند که حضرت رسول اکرم میزان چیست و چگونه میزانی است و قرآن مجید میزان چیست و چه چیزهایی را با میزان آن باید سنجید.[4] و گوید وزن کردن به میزان قرآن را خود قرآن معلوم کرده است.

فاعلم ان‌الله تعالی قدوضع لنا میزانا مستقیما انزل من‌السماء، لیعرف بها موازین النقود العقلیة

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۸۶ به بعد.
۲ـ همان، ص ۱۳۹ ـ ۱۴۴.
۳ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۲۰ ـ ۳۲۶.
۴ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۳۰۶ ـ ۳۰۷.

و مکائیل الاغذیة الروحانیة والارزاق المعنویة ویفهم حقها من باطلها و رایجها فی سوق الاخرة من زیفها، و علمنا بتعلیم رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله کیفیة الوزن بها و معرفة اقسامها الخمسة، و مستقیمها عن مایلها، فعرفناها اتباعاً لله و تعلیما من کتابه المنزل علی رسوله و نبیه الصادق المصدق، حیث قال: وزنوا بالقسطاس المستقیم.

فی ان معرفة کیفیة الوزن بهذا المیزان، یستفاد من نفس القرآن، بتعلیم الله و رسوله.

فان قال قایل: فما القسطاس المستقیم، قلنا: هی‌الموازین الخمسة التی انزلها الله تعالی فی کتابه و علم انبیائه الوزن بها، فمن تعلم من کتابه و رسوله الوزن بها فقد اهتدی، و من عدل عنها الی الرأی و عمل بالقیاس، فقد ضل و تردی و غوی فهوی.

فان قلت: این المیزان فی‌القرآن، و هل هذا الا افک و بهتان؟

قلنا: الم تسمع قوله تعالی فی سورة الرحمن علم القرآن خلق‌الانسان علمه البیان، الی ان قال: والسماء رفعها و وضع‌المیزان الا تطغوا فی‌المیزان، واقیموا الوزن بالقسط ولا تسخروا المیزان، الم تسمع قوله تعالی فی الحدید: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط، اتزعم ان المیزان المقرون بالکتاب هو میزان البر والشعیر والذهب والفضة، اتتوهم ان المیزان المقابل وضعه برفع السماء فی قوله: والسماء رفعها و وضع‌المیزان، هوالطیار والقبان ما ابعد الحسبان وابعد هذا البهتان. فاتق‌الله ولا تتعسف فی‌التأویل. واعلم یقیناً ان هذا المیزان هو میزان معرفةالله سبحانه، و معرفة ملائکة و کتبه و رسله و ملکه و ملکوته لیعلم کیفیة الوزن به من انبیائه علیهم‌السلام، کما تعلموهم من ملائکته، فالله هوالمعلم الاول، والثانی جبرئیل، و ثالث المعلمین هوالرسول صلی‌الله علیه و آله فالخلق کلهم یتعلمون من‌الرسول، ما لهم طریق فی‌المعرفة سواه.

فان قلت: فبم یعرف ذلک المیزان صادق ام کاذب؟

قلت: بیان صدق موازین القرآن معلوم من نفس القرآن به تعلیم النبی والائمة علیهم‌السلام، فکما انک تعرف میزان الذهب والفضة و صدقه و معرفة قرض دینک اذا کان علیک دین، حتی تقضیه تاما من غیر نقصان، او کان لک علی غیرک دین حتی تأخذه عدلا من غیر رجحان، فدخلت سوقاً من اسواق المسلمین واخذت میزاناً من‌الموازین، فقضیت او استقضیت الدین حقا و عدلا، فان عرض لک شک فی بعض الموازین احدته و رفعته و نظرت الی کفتی المیزان و لسانه، فاذا استوی انتصاب اللسان من غیر میل الی احد الجانبین، و رأیت مع ذلک تقابل الکفتین عرفت انه میزان صحیح صادق، فلو قیل لک: هب ان اللسان قد انتصب علی الاستواء و ان الکفتین تحاذتا بالسواء، فمن این تعلم ان المیزان صادق؟ تقول فی جوابه: انی اعلم ذلک علماً ضروریاً یحصل لی من مقدمتین احدیهما تجربیة، والاخری حسیة، فالتجربیة ان الثقیل یهوی الی اسفل و ان الاثقل اشد هویاً، والحسیة ان هذا المیزان لم یهو احدی کفتیه، بل حاذت الاخری محاذاة مساواة، فبهاتین المقدمتین یلزم قلبی نتیجة ضروریة و هی استواء هذا المیزان، و ان احدالکفتین لو کانت اثقل لکانت اهوی.

ثم ان قیل لک: فبم تعرف الصنجة والمثقال، فلعله اخف واثقل من المثقال.

فتقول: ان شئت فاخذ عیاره من صنجة

معلومة عند الاداء قابلتها بها فاذا ساوی علمت ان المساوی للمساوی للشیء مساوله.

فان قیل لک: هل تعلم واضع هذا المیزان؟ تقول لا، و ما الحاجة الیه، و قد عرفت صحته بالمشاهدة والعیان بل آکل البقلة، ولا اسأل من...

موالید ثلث ـ معدن، نبات و حیوان.

موت ـ یکی از مباحث مورد بررسی فلاسفه و متکلمان بررسی موت و قبر و عذاب قبر و موت طبیعی و اختراعی است. ملاصدرا در شواهد الربوبیه این مسأله را بررسی کرده و گوید:

اشراق اول: در بیان حقیقت موت

باید بدانی که مرگ امری است به جا و حتمی. زیرا امری است طبیعی و منشأ آن اعراض نفس از عالم حواس و نشأهٔ محسوسات و اقبال به خدا و ملکوت او است، نه آن امری است که تو را به کلی معدوم و نابود کند، بلکه فقط مابین تو و آن‌چه که غیر تو و غیرصفات لازمه تو است جدایی می‌افکند (زیرا حقیقت تو نفس تو و اوصاف لازمهٔ او است که مغایر با بدن است و این حقیقت، امری است مجرد و از عالم علوی و محل حکمت) و ادله و براهین قاطع عقلی دلالت می‌کند بر این‌که محل حکمت و جایگاه علم و معرفت هرگز معدوم نخواهد شد، همان‌طور که حدیث نبوی «خُلِقْتُم للبقاءِ لاللفناءِ» و حدیث شریف «الارضُ لاتأکل محلَّ الایمان» و آیهٔ شریفهٔ «احیاءٌ عندَ ربهم یُرزقون فَرِحین بما اتاهم الله» (زندگانند و نزد پروردگار خویش روزی‌خورانند و آن‌چه خداوند به آنان عطا کرده شادمانند)[1] حاکی از این مطلب است.[2]

اشراق دوم: در بیان ماهیت قبر و عذاب و ثواب قبر.

• بدان که برای انسان کامل در ایام وجود و کینونت دنیوی چهار حیات است حیات نباتیه و حیات حیوانیه و حیات نطقیه و حیات قدسیه، دو حیات اولی حیات دنیوی و دو حیات دیگر حیات اخروی‌اند.

مثال مناسب این مقام، کلام است. زیرا کلام نیز دارای چهار حیات است حیات امتدادی تنفسی (که الفاظ و جملات را با نظم مخصوص در امتدادی توأم با تنفس آشکار می‌سازد) و این حیات به منزلهٔ طبیعت نباتیه است. حیات صوتیهٔ لفظیه که به منزلهٔ حیات حیوانیه است. حیات معنویه که به منزلهٔ حیات انسانیه است و حیات حکمیه که به منزلهٔ حیات و روح الهی است.

هنگامی که کلام از درون متکلم و دنیای او (که سازمان حنجره و مجاری تنفس او است) خارج شد داخل در باطن سامع و مرکز قلب او که اخری و مقابل دنیای او است می‌گردد. پس نخست در منزلگاه صدر و سپس در جایگاه قلب او وارد می‌شود و چون از عالم تکلم و حرکت لازمهٔ تکلم، به علم سمع و ادراک مستمع ارتحال و انتقال یافت، دو حیات اول و دوم از وی سلب می‌گردد. زیرا نفس قطع می‌شود و صورت منهدم می‌گردد و بعد از این، حال او از یکی از دو صورت خارج نیست. زیرا یا این‌که در روضه‌ای از ریاض بهشت وارد می‌شود، و این هنگامی است که در سینه‌ای که محل تجلی انوار معرفت الهی و الهامات ملکوتی است جایگزین گردد، وبالنتیجه این شخص مستمع قرین و جلیس ملائکهٔ الهی و بندگان نیکوکاری

۱ـ آل‌عمران / ۱۷۰.

۲ـ شواهد، صص ۳۹۸ به بعد.

گردد که همواره به زیارت این قبر و جایگاه معرفت می‌شتابند، و یا این‌که در حفره‌ای از حفره‌های جهنم وارد می‌شود و این هنگامی است که در سینهٔ تنگ و تاریک و مکدری جایگزین می‌گردد که مملو از شرور و آفات باطنی و مقر شیاطین و مرکز ظلمات و مفاسد اخلاق و مورد لعنت خدا و غضب حضرت پروردگار و مخلد در عذاب الهی است. زیرا بعضی از باطن‌ها و سینه‌های باطن سینه‌هایی هستند که هر روز هزاران نفر از ملائکه و انبیا و اولیا به علت صفای جوهر و نقاوت گوهر ایشان به زیارت ایشان می‌آیند؛ و آن مانند روضه‌ای است از ریاض بهشت و بعضی از باطن‌ها و سینه‌ها باطن و سینه‌هایی هستند که همه روزه هزاران وسوسه و کذب و فحش و خصومت و مجادله با مردم در آن‌ها جایگزین می‌گردد. پس آن سینه منبع مشقت و غضب و عذاب الیم است و در ضیق و ظلمت و وحشت مانند حفره‌ای است از حفره‌های آتش جهنم چنان‌که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «وَ مَنْ شَرَحَ بالکُفر صَدراً فعلیهم غضبٌ من الله و لهم عذابٌ الیمٌ» (و هر کس که دل به کفر بنهد به غضب خداوند و عذاب الیم دچار گردد)[1]

پس باتوجه به مثال مذکور می‌توان گفت انسان نیز دارای چهار حیات است و هرگاه انسان مُرد و از این جهان رخت بربست فقط دو حیات اخروی برای او باقی می‌ماند، درصورتی که اهل آخرت باشد و حیات نباتی و حیات حیوانی از وی منقطع می‌گردد و سرّ این‌که ما به جای آن‌که بگوییم حیات نباتی و حیات حیوانی منعدم می‌گردد گفتیم «منقطع می‌گردد» این است که طبق تحقیق فلسفی، هرچه در صحنه وجود قدم نهاد دیگر معدوم نخواهد شد (بلکه یا به‌صورت دیگری و یا به عالم دیگری انتقال و ارتحال می‌یابد) والا لازم می‌آید که نام او از دفتر علم الهی محو و زایل گردد در حالی که خدا می‌فرماید «و ما یَعزُبُ عن ربک من مثقالِ ذرةٍ فی‌الارض ولا فی‌السماء» (و ذره‌ای در آسمان و زمین از علم پروردگارت خارج نیست)[2] و معلوم است که برای جسد وجودی است همان‌طور که برای نفس وجودی است و برای قالب و پیکر تکوینی است همان‌طور که برای قلب است.

پس برای هر یک از چهار حیات انسان قبری است حقیقی و مخصوص به آن. پس قبر حیات جسدانی نباتی و حیوانی عبارت است از مقدار تکون تدریجی و مدت تبدل و تحول استکمالی آن‌ها در دنیا (به حکم حرکت جوهریه که صورت حادثی بی‌درنگ در قبر تبدل و تحول مدفون می‌گردد تا صورت دیگری بر وی افاضه گردد و آن صورت نیز در همان قبر مدفون گردد تا زمانی که استکمال و استبدال تدریجی به غایت و نهایتی منتهی گردد و صورت جسدانی دنیوی به صورت برزخی اخروی مبدل گردد) و این قبر مقبره‌ای است برای صور اکنون حادثه‌ای که در علم سابق اجمالی الهی و علم لاحق تفصیلی او، چه قبل از ورود در مقابر این جهان و چه بعد از صدور و ارتحال از این جهان، معلوم و موجود بودند و بدین قبلیت (یعنی قبلیت وجود صور اکوان حادثه و ورود آن‌ها بدین عالم) در حدیث نبوی

۱ـ نحل / ۱۰۶.
۲ـ یونس / ۶۱

که می‌فرماید «خُلِقَ الارواحُ قبل الاجسادِ بالفَی عام» (ارواح دو هزار سال قبل از اجساد آفریده شده‌اند) اشاره شده است و بدین بعدیت (یعنی بعدیت صدور آن‌ها از مقابر تکون تدریجی دنیاوی و ارتحال آن‌ها به عالم آخرت) در آیهٔ شریفهٔ «والی الله تُرْجَعُ الامورُ» (بازگشت کارها به خداوند است)[1] اشاره شده است و به هر دو قسم در آیهٔ شریفهٔ «کما بدئکم تعودون» (چنان‌که خلقت شما را آغاز کرد، بازگشت خواهید کرد)[2] نیز اشاره شده است.

و اما قبر نفس و روح، عروج به مأوای نفس و ارتقا به عالم ارواح و رجوع هر یک به اصل خویش است. چنان‌که قرآن مجید می‌گوید «اناالله و انا الیه راجعون» (ما از خداوندیم و به سوی او بازمی‌گردیم)[3] پس خدای متعال به قدرت کاملهٔ خویش دایرهٔ عرش را با سلسلهٔ عقول و نفوس ابداع فرمود و آن را مأویٰ و مرجع قلوب و ارواح قرار داد و با حکمت بالغهٔ خود نقطهٔ فرش را آفرید و آن را مسکن طبایع و اجسام قرار داد. سپس به مقتضای قضا و مشیت ازلی و صور اسرافیلیه عالم قضا به ارواح و قلوب فرمان داد که به قالب‌ها و ابدان فرشیه تعلق گیرند و سپس به مقتضای قدر حتمی خویش فرمان داد تا که قالب‌ها و اجساد با استعداد فطری خویش، قلوب و ارواح را در درون خویش برای برهه‌ای از زمان بپذیرند، تا آن‌گاه که خدا خواهد، و چون کتاب آفرینش ناگزیر به اجل و نهایت زمان زیست و حیات مادی منتهی گردید و هنگام مرگ و زمان حیات و زندگی حقیقی فرا رسید ارواح و قلوب به مقتضای آیهٔ شریفهٔ «اناالله و انا الیه راجعون» به اصل و مأوای خویش بازگردند و اشباح و اجساد به خاک و ذرات پراکنده آن به مقتضای آیهٔ شریفهٔ «منها خلقناکم و فیها نعیدکم» (از خاک آفریدیم شما را و روی آورند.

و اما ارواح مکدر تاریک منکوس و نفوس شقاوت پیشه‌ای که نعمت‌های خدا را کفران کرده و به مضمون آیهٔ شریفهٔ «وأذاقَها الله لباسَ الجوع والخوف»[4] لباس گرسنگی و محرومیت از طعام‌های اخروی و علوم و معارف الهی و ترس و وحشت از هر چیزی بر قامت آن‌ها پوشیده، ایشان با بارهای سنگین رذایل و بال‌های چیده شده به مقراض بُعد و احتجاب و دل‌های زنگ‌زده و قبض شده به کدورات و دست‌های بسته شده به ریسمان‌های علایق جسمانی و پاهای کنده شده به غلها و زنجیرهای شهوات و تمایلات نفسانی از مقام شامخ عرش و قرب به حضیض فرش و بُعد روی آوردند و به مضمون آیهٔ کریمهٔ «و کلمةٍ خبیثةٍ کشجرةٍ خبیثةٍ اجتُثتْ من فوقِ الارض مالها من قرار»[5] همچون گیاه گندیده و نامطلوبی که از بالای زمین برکنده شده و روی قرار و استقرار ندارد، نه روی زمین است و نه در هوا بلکه معلق مابین زمین و هوایند و بالنتیجه این نفوس، منکوس و معلق فیمابین عرش و فرش و آویزان مابین آسمان و زمین‌اند و همان‌طور که قرآن مجید در آیهٔ شریفهٔ «ولو تری اذالمجرمون ناکسوا رؤسِهم عند ربهم»[6] از کردار خود پشیمان و در مقابل خدای خویش سر به زیر افکنده‌اند.

۱ـ بقره / ۲۱۰.
۲ـ اعراف / ۲۹.
۳ـ بقره / ۱۵۶.
۴ـ نحل / ۱۱۲.
۵ـ ابراهیم / ۲۶.
۶ـ سجده / ۱۲.

پس با بیانات گذشته ثابت و آشکار شد که موت، عارض بر اوصاف است نه بر ذوات. زیرا موت عبارت است از تفریق و جدایی مابین نفس و بدن و روح و جسد نه اعدام و رفع وجود؛ و معلوم شد که برخی از مقابر، عرشی و بعضی دیگر فرشی‌اند و مقابر عرشی برای سابقین و مقربین‌اند و مقابر فرشی یا روضه‌ای است از ریاض بهشت و یا حفره و گودالی است از جهنم همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «کما بدئکم تعودون»[1] و آیهٔ کریمهٔ «فریقاً هُدیٰ و فریقاً حقّ علیهم الضلالَة» (گروهی به هدایت مخصوصند و گروهی به ضلالت)[2] بدان اشاره می‌کند و عرش مقبرهٔ ارواح عرشیه است. چنان‌که حدیث شریف «اوّل ما خلق‌الله جوهرٌ» تا آخر بدین مطلب دلالت می‌کند و فرش مقبرهٔ اجساد فرشیه است و آیهٔ کریمهٔ «کمابدأنا اول خلق نعیده» (همچنان‌که خلقت شما را آغاز کردیم اعاده‌اش می‌دهیم)[3] ناظر به این مطلب است.

حکمت عرشیه

و اما سبب موت طبیعی نه آن است که پیروان جالینوس و سایر اطبای طبیعی مسلک در کتب خویش بیان کرده و چنین معتقدند که عروض موت طبیعی به علت غلبه و استیلای حرارت بر رطوبات بدن است، به حدی که به طورکلی موجب فنا و نابودی رطوبات بدن شده و سپس خود نیز با فنای رطوبات، فانی و نابود می‌گردد؛ و لذا گفته‌اند که همان چیزی که سبب حیات در زندگی است، همان نیز علت و سبب مرگ است (زیرا از نظر آنان علت و سبب بقای حیات، بقای حرارت معتدل است به طوری که موجب فنای رطوبت لازم در بدن نگردد و علت و سبب مرگ طغیان و استیلای حرارت است که موجب فنا و زوال رطوبت است. و نیز ایشان برای مرگ طبیعی علل دیگری بیان کرده‌اند که همگی مقدوح و مشکوک و نادرست به نظر می‌رسد. مثل این‌که گفته‌اند علت مرگ طبیعی متناهی بودن قوای جسمانی است (که نمی‌توانند به کار خود ادامه دهند.) ولی از نظر ما این دلیل درصورتی صحیح است که وجود قوای جسمانی به تنهایی و بالاستقلال علت حیات انسان باشند و اما اگر (قوای جسمانی علت مستقل نباشند بلکه) علیت آن‌ها توأم با امداد علل و اسباب علوی (و تأثیر نفوس و اجرام سماوی) باشند، چنین نیست که تصور کرده‌اند.

و یا مثل پاره‌ای از حکایات و افسانه‌های نجومی (و طلوع و غروب ستارگان را علت و سبب و یا دلیل بر حیات و یا موت اشخاص قرارداده‌اند)، که اکثر آن‌ها جزافات و خرافاتی است که نه موجب ظن و نه موجب یقین است (و در این مورد حکایات و یا قصص بسیاری است که در عهد جاهلیت و حتی بعد از ظهور اسلام در افواه و السنهٔ عوام و شاید بعضی از خواص شایع شده بود و بیش‌تر آن‌ها به افسانه شباهت دارد و نقل آن‌ها در این کتاب شایسته نیست. هرچند سیر و حرکت نجوم و کواکب و غروب و طلوع و اشعه و اشراقات آن‌ها جزء علل مُعِدّهٔ حیات نبات و حیوان به[4]...

موجب ـ موجب و فاعل. موجب مقابل فاعل مختار است «و هو ما یجب علیه‌الفعل لاما

۱ـ اعراف / ۲۹.

۲ـ همان / ۳۰.

۳ـ انبیاء / ۱۰۴.

۴ـ شواهد، صص ۱۴۵ به بعد.

یجب عنه‌الفعل» ← اختیار.[۱]

موجود تـام ـ عـقول و نـفوس را گـویند. موجودات به اعتبار تأثیر و تأثر بر سه قسم‌اند. از این قرار:

۱ـ منفعل غیرفاعل مانند اجسام.

۲ـ منفعل و فاعل مانند نفوس فلکیه.

۳ـ فاعل غیرمنفعل مانند عقول مجرده. و به تقسیم دیگر، موجودات یا طبیعی‌اند یا تعلیمی یا عقلی یا نفسی و به تقسیم دیگر یا تامند یا ناقص و یا فوق تمامند. ناقص هم یا مستکفی است یا غیرمستکفی. و به تـقسیم دیگـر مـوجودات یـا بسیط‌اند و یا مرکب و به تقسیم دیگر آن‌کـه یـا محسوس‌اند یا متخیل و یا معقول.[۲]

موجود ناقص ـ اجسـام و جسـمانیات را گویند.

مـوجود نـاقص مسـتکفی ـ افـلاک را گویند.

موضوع حرکت ـ موضوع حرکت جسـم است[۳] ملاصدرا گـوید: حـرکت حـالت سـیالی است که نحوه وجود او بین فعل محض و قوت محض و لازمهٔ فعل مـحض بـودن امـر مـتصّل تدریجی قطعی است که بـر وصـف حـضور و جمعیت وجود ندارد مگر در وهم بنابراین باید یک امر ثابتی باشد که حرکت عارض آن شود و این امر ثابت بالفعل باشد از جهتی و بالقوه باشد از جهتی دیگر و به عبارت دیگـر بـاید جـوهر مرکبی بـاشد از دو جـزء. جـزء بـالقوه و جـزء بالفعل و این جسـم تـوانـد بـود. پس مـوضوع حرکت جسم باشد.

موضوع حکمت ـ در مورد بیان مـوضوع علم حکمت ملاصدرا در شواهد الربوبیه گوید:

اشراق دهم: (برای هـر عـلمی مـوضوعی است کـه در آن عـلم از احـوال و اوصـاف و عوارض ذاتیهٔ آن موضوع بحث مـی‌شود. مـثلاً موضوع علم حساب عبارت است از عدد که در آن علم از احوال و اوصاف و عـوارض اعـداد بحث می‌گردد و یا مـوضوع عـلم طب عـبارت است از بدن انسان که در آن عـلم از صـحت و مرض و احوال و عوارض بدن بحث می‌شود).

موضوع علم حکمت الهی عبارت است از وجود. زیرا محمولات (و اوصـاف و احـوال و احکامی که در این علم مورد بحث قرار می‌گیرد) همگی از جمله اموری هستند که اولا و بالذات عارض بـر مـوجود مـی‌گردند از آن جـهت کـه موجود است بدون آن‌که (در عروض این امور) احتیاجی باشد به این‌که مـوجود، امـری طـبیعی (مانند جسم) و یا امری تعلیمی (مانند کمّ) گردد، چنان‌که در سایر علوم ایـن احـتیاج است. زیـرا مـطالبی کـه در سـایر عـلوم مـورد بـحث قـرار می‌گیرند، محمولاتی (یعنی احوال و اوصاف و عوارضی) هستند که عارض بر مـوجود مـطلق نمی‌شوند. مگر بعد از آنی کـه مـوجود مـطلق، امری و موجودی خـاص از جـنس حـرکات و متحرکات یا از بـاب مـقادیر مـتصل و مـنفصل باشـند.[۴]

مع‌ذلک در علوم جزئیه‌ای که در تحت علم طبیعی (یعنی علمی که بحث از اجسام و انواع و اقسام و احکام اجسام مـی‌کند) و عـلم تـعلیمی (یعنی علم ریاضی) قرار گرفته‌اند، بـدین‌قدر از

۱ـ مبدأ و معاد، ص ۱۱۷ و مشاعر، ص ۲۲۳.

۲ـ مبدأ و معاد، ص ۲۰۳ و اسفار، ج ۳، ص ۱۲۴.

۳ـ اسفار، ج ۳، سفر ۱، ص ۵۹.

۴ـ شواهد، صص ۱۹ به بعد.

تخصیص و تعیین (و محدود ساختن موضوع) اکتفا نمی‌شود بلکه باید (در موضوعات علوم جزئیه) مخصّصات دیگری بر آن موضوعات علاوه بر این‌که موضوع، صاحب طبیعت مطلقه (یعنی جسم طبیعی) و یا صاحب کمیت مطلقه (یعنی جسم تعلیمی) می‌باشد اضافه نمود (تا با این قیود اضافی بتوانند موضوع علوم جزئیه‌ای که در تحت علم طبیعی و یا در تحت علم تعلیمی‌اند قرار گیرند) و این علوم جزئیه که در تحت علم طبیعی و یا تعلیمی قرار گرفته‌اند عبارتند از مباحثی نظیر مباحث امزجه (یعنی مسائلی که مربوط به شرح و توضیح و تفصیل انواع ترکیبات عنصری است) و یا نظیر مباحث مربوط به اقسام اصوات و تألیف و ترکیب مابین اصوات و نغمات گوناگون آن‌ها و یا نظیر مباحث مربوط به احکام کواکب و سیارات و مسائلی که متفرع‌اند بر نسبی به نام نِسَب انظار نجوم و مقارنات و اتصالات آن‌ها به یکدیگر و یا نظیر غیر این علوم از سایر علوم جزئیه‌ای که بحث می‌کند از احوال موجوداتی که تنزلات و تخصصات خارج از مطلق وجود طبیعی و تعلیمی بر آن‌ها متضاعف گردیده است (معمولاً هر علمی دارای موضوعات و مسائل و مبادی است. مقصود از موضوع، امر کلی است که در علم بحث از احوال و عوارض آن می‌شود و مقصود از مسائل، احوال و عوارضی است که بر موضوع حمل می‌گردد. و مقصود از مبادی، مقدماتی است که قبل از شروع در بیان مسائل علم بایستی آن‌ها را یا به‌طور مسلم پذیرفت و یا وجود و صحت آن‌ها در علمی بالاتر و اعم از آن علم مورد نظر ثابت شده باشد. از جمله مبادی علم، اثبات وجود موضوع آن علم است که باید در علم بالاتر یعنی علم اعم، مورد بحث قرار گیرد و لذا اثبات وجود موضوع علم ادنی، خود از مسائل علم اعلی است. مثلاً وجود جسم، موضوع علم طبیعی است که در آن از احوال و عوارض جسم بحث می‌شود ولی اثبات وجود جسم از جمله مسائل علم اعلی یعنی علم فلسفهٔ کلی و الهیات بالمعنی الاعم خواهد بود).

ولی چون وجود از آن جهت که وجود است مستغنی از اثبات و تحدید است تا که برای اثبات آن نیازی به وجود علمی اعلی و اعم از فلسفه باشد و وجود در آن علم از جمله مسائل و مطالب آن علم قرار گیرد و در علم فلسفه از مبادی مسلمه باشد، لذا موضوع اول برای علم حکمت الهی همانا موجود است از آن جهت که موجود است، (یعنی موجود مطلق اعم از واجب و ممکن)، نه وجود واجب به تنهایی چنان‌که برخی گمان کرده‌اند. زیرا وجود واجب، خود، از جمله مطالبی است که بایستی در این علم (یعنی علم فلسفه اعلی) ثابت گردد. و اما مسائل علم حکمت الهی و مطالب مورد بحث در آن علم عبارت است از اثبات جمیع حقایق وجودیه که از آن جمله است اثبات وجود خدا و وحدانیت او و اسما و صفات و افعال و ملائکه وکتب و پیامبران او و اثبات عالم آخرت و کیفیت پدیدآمدن عالم آخرت از ناحیهٔ نفوس. پس حکیم الهی در حقیقت آن کسی است که ایمان بیاورد و تصدیق کند این معارف را که عبارتند از خدا و ملکوت اعلی و اسفل و کتب عرشی و لوحی و قضا و قدر الهی و سفرا و فرستادگان او و ایمان بیاورد به بازگشت هر چیز به سوی خدا. «یوم تُبَدَّلُ الأرْضُ غیرَالأرْض» (روزی که زمین

چیزی شود جز زمین)[1] و بدین علوم ربوبی در آیهٔ شریفهٔ «آمن الرّسولُ بما اُنزِلَ الیه» (رسول به آن‌چه به او نازل شده ایمان دارد)[2] صریحاً اشاره شده است. و از جمله مطالب و مسائل این علم، اثبات مقولات ده‌گانه جوهر و عرض نظیر کمّ و کیف و سایر اعراض است و این مسائل همگی برای موجود مطلق به منزلهٔ انواع محسوب می‌شوند.

و از جمله مسائل علم اعلی، اثبات امور عامه است (که بعداً به تفصیل در مورد آن بحث خواهیم کرد) و این امور عامه به منزلهٔ عوارض خاصه برای موجود مطلقند (که موضوع علم اعلی است). و این عوارض عبارتند از «واحد» و «کثیر» و «قوه» و «فعل» و «کلی» و «جزئی» و «علت» و «معلول» و «متقدم» و «متأخر» (و امثال این‌گونه مسائل که در علم اعلی مورد بحث قرار می‌گیرند). نیز از جمله مطالب این حکمت (یعنی علم اعلی) اثبات مبادی قصوی (یعنی علل) چهارگانه برای کلیهٔ موجودات عالم است که عبارتند از «فاعل» و «غایت» و «ماده» و «صورت».

موضوع علم ـ قدمای فلاسفه گفته‌اند موضوع هر علمی عبارت از امری است که در آن علم بحث از عوارض ذاتی آن می‌شود، عرض ذاتی عبارت از خارج محمولی است که لِذاته ملحق به چیزی می‌شود و یا با واسطهٔ امری که مساوی با آن چیز (در این‌جا موضوع علم) باشد. ملاصدرا گوید بر این تعریف و بیان اشکالاتی وارد شده است و این اشکالات در اثر نادانی فلاسفه به اعراض ذاتی و اعراض مختص به اشیاء است و نیز عدم اطلاع آن‌ها است به ذاتیات و عرضیات اشیاء و سپس گوید فصول منوعهٔ اجناس به انواع من حیث‌الذات عارض بر جنس می‌شود در حالی که ذاتی است و عرضی نیست و خاص است و عام نیست و گوید: آن‌چه از عوارض ذاتی و یا غریب انواع است گاه از جمله اعراض اولیه ذاتیه جنس است و گاه چنین نیست پس در تقسیمات اولیه گاه اعراض اولیه سبب آن تقسیمات نمی‌شود و گاه اعراض اولیه سبب تقسیم جنس به انواع می‌شود.[3]

دربارهٔ موضوع علم حکمت ملاصدرا در شواهدالربوبیه آرد:

موضوع علم طبیعی ـ موضوع علم طبیعی جسم است از آن جهت که در معرض تغییرات است و بحث در آن از عوارض ملحق به جسم طبیعی است. وی گوید شناخت امور طبیعی مبتنی است بر شناخت مبادی و علل و اسباب آن‌ها، مبادی مشترک بین همهٔ آن‌ها و یا مبادی خاصه‌ای به بعضی، مبادی مشترک را به عنوان اصول موضوعه باید پذیرفت اما مبادی خاص علوم طبیعی را احیاناً ممکن است در علوم طبیعی بررسی و اثبات کرد وی گوید کسی که نفس خود را به فلسفهٔ الهی ریاضیت داده باشد می‌داند که معرفت مبادی وجود مانند فاعل و غایت اقدم‌اند در شناخت از معلولات آن‌ها و طریق اشرف در تعلیم این است که سلوک علمی مطابق با سلوک وجود باشد که نازل از اعلی به‌اسفل است.

دانشجوی علوم الهی از اعلی با شرف می‌آید و دانشجوی علوم طبیعی برعکس از

۱ـ ابراهیم / ۴۹.
۲ـ بقره / ۲۸۵.
۳ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۳۰.

جزئیات شروع می‌کند و به کلیات و مبادی می‌رسد.[۱]

ملاصدرا در این بخش از اسفار نیز مسألهٔ وجود و مراتب آن را عنوان کرده است و گوید: و مقصود از فعل طبیعت نحوی از وجود است. وی گوید مبدأ صوری مشترک بین امور طبیعی دو جهت دارند یکی جهت عقلی که حاصل به ابداع است و دیگر جهت طبیعی که مربوط به هیولی است که منظور افلاک و نفوس فلکی است که گوید قوای اجسامی ناشی از افلاک است و بالجمله دیدگاه‌های خاص ملاصدرا در باب اجسام طبیعی و نیروها و قوّت‌ها و صورت‌های آن‌ها از این قرار است:

۱ـ قوت نوعی از وجود است و قدرت هم نوعی از وجود است.

۲ـ صورت، نوعی کامل‌تر از وجود است.

۳ـ جوهر از لحاظ وجودی قبول شدّت و ضعف می‌کند به‌مانند وجود.

۴ـ ماده جهت ضعف وجود است و صورت جهت قوت آن.

۵ـ ترکیب صورت و ماده نوع ترکیب اتحادی است که مربوط به اتحاد وجودی آن دو است.

۶ـ مجموع صورت‌ها که حاصل از حرکت اجسام است از مبدئی به مقصدی دارای یک ماده است و درواقع یک وجود است.

۷ـ یک ماهیت ممکن است که دارای انحایی از وجود می‌باشد پاره‌ای شدید و پاه‌ای ضعیف پاره‌ای متقدم و پاره‌ای متأخر...[۲]

موطن عهد ـ مراد از موطن عالم ذرر است.[۳]

میزان ـ از جمله مسائلی که ملاصدرا و متکلمان مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند مسأله میزان است که در قرآن مجید هم آمده است ملاصدرا در شواهد الربوبیه در این باب گوید:

و اما «موازین» (عبارتند از احکام و قوانین دینی و مذهبی) که کتب و صحایف اعمال بندگان در آن‌ها قرار داده می‌شوند (و بر آن‌ها عرضه می‌شوند تا با آن‌ها سنجیده شوند تا که صحت و مطابقت و یا عدم صحت و مطابقت آن‌ها با آن موازین معلوم گردد) همان‌طور که در این عالم، افکار و انظار علمی صحیح و باطل به وسیلهٔ علم میزان یعنی علم منطق و قوانین مضبوطهٔ آن سنجیده می‌شوند تا صحت و فساد آن‌ها معلوم گردد و فکر صحیح از فکر فاسد باطل ممتاز و جدا گردد و آخرین چیزی که در میزان اعمال بندگان گذاشته می‌شود (تا شاید بدین‌وسیله حسنات بر سیئات اعمال آنان رجحان و غلبه پیدا کند.) گفتار بنده‌ای است که می‌گوید «الحمدُلله» و لذا پیغمبر اکرم(ص) فرمود: گفتار الحمدالله پر می‌کند میزان اعمال بندگان را.

و باید دانست که کفهٔ میزان هر کسی به مقدار علم و دانش او است (به نظام عالم و مبدأ وجود) و هر ذکر و عملی در میزان سنجش اعمال داخل می‌شود مگر ذکر «لااله الاالله». زیرا برای هر عملی در این عالم، که عالم تضاد است، مقابلی است ولی برای توحید مقابلی جز شرک نیست و مسلم است که توحید و شرک در میزان واحدی

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۲۶۴ـ۲۷۵.

۲ـ همان، صص ۲۷۶ـ۳۰۷.

۳ـ مبدأ و معاد، ص ۲۰۳.

با هم جمع نمی‌شوند (و در مقابل یکدیگر قرار نمی‌گیرند). زیرا همان‌طور که یقین دائم ثابت، با ضد یقین (یعنی جهل و یا شک و تردید) در موضوع واحد جمع نمی‌شوند، همین‌طور در موضوع واحد در تعاقب یکدیگر قرار نمی‌گیرند (بدین‌گونه که گاهی شرک در نفس جایگزین توحید و یا توحید جایگزین شرک گردد، برخلاف سایر اضداد مانند سفیدی و سیاهی که هرچند در محل واحد با هم جمع نمی‌شوند، ولی در تعاقب یکدیگر قرار می‌گیرند). پس برای کلمهٔ «لااله الاالله» چیزی که مقابل و معادل او باشد در کفهٔ دیگری قرار نخواهد گرفت و هیچ چیزی بر وی رجحان و برتری نخواهد پیدا کرد (و هیچ عملی جای آن را نخواهد گرفت) همان‌طور که حدیث «صاحب السجلات» بر این مطلب (یعنی اهمیت و عظمت ذکر «لااله الاالله» دلالت دارد.

(زیرا در حدیث مذکور آمده است که شخصی در همه عمر هیچ کار نیکی انجام نداده بود ولی روزی از روی اخلاص، کلمهٔ لااله الاالله را به زبان جاری کرد و بدین علت در روز قیامت در کفهٔ حسنات او نودونه سجل یعنی دفتر حاکی از اعمال نیک گذاشته می‌شود تا بدین وسیله کفهٔ حسنات بر کفهٔ سیئات رجحان پیدا کند و این به برکت تلفظ به کلمهٔ «لااله الاالله» است) و اما مشرکین همان‌طور که در آیهٔ شریفهٔ «فلانُقیم لهم یوم‌القیامة وزنا»[1] بدان تصریح می‌کند، در روز قیامت هیچ وزن و ارزشی برای آنان قایل نیستند و کفهٔ حسنات آنان به کلی عاری و خالی از خیرات و حسنات است زیرا (به علت شرک به خدا) اعمال نیک آنان به کلی حبط و محو گردیده است. ← موازین.

میل ـ میل به معنای رغبت در چیزی است و به معنای حب است و به معنای خروج از حال استوا است و در فلسفه مبدأ حرکت اجسام به طرف علو و سفل را میل طبیعی آنها گویند توضیح آنکه هر جسمی از اجسام و عنصری از عناصر دارای مرکز خاصی است که متمایل به آن می‌باشد چنان‌که آتش طبعاً به طرف علو رود و خاک به طرف سفل.

۱ـ کهف / ۱۰۵.

ن

نارآخرت ــ صورتی از صورت‌های غضب خداوند است که ساری در عوالم است و جهنم شرری از شرر نار او و مظهری از مظاهر قهر او است و شرور ابلیس و جنود او و اولاد او مظهر ناری دیگر است فوق همه آن‌ها که حاوی مظهری ناچیز و کوچکی از آن می‌باشد.[1]

ناقص ــ ناقص مقابل تام است و آن امری است که محتاج باشد به امر دیگری که خارج آن باشد تا او را کامل کند مانند اشیاء و موجوداتی‌که در عالم کون و فسادند و در تعریف آن گفته‌اند «هوالذی یحتاج الی امر خارج یمده بالکمال مثل‌الاشیاء التی فی‌الکون. ← تام[2]

نبوت ــ مقامی است که هر کس بدان نایل شود قادر است از احکام خداوند و اوامر و نواهی او خبر دهد. نبی کسی است که خبر از فرمان‌های خداوند می‌دهد احکام حلال و حرام او را به مردم ابلاغ می‌کند ملاصدرا در شواهدالربوبیه گوید:

اشراق اول: در بیان درجهٔ نبوت نسبت به سایر درجات انسان

بدان برای انسان درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی از آن‌ها حسی و مربوط به عالم محسوسات است، و برخی خیالی و در صحنهٔ خیال است و بعضی دیگر فکری و تعقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است؛ و بعضی دیگر شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است و این درجات و مراتب نامبرده در ازا و قبال عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان‌طور که می‌دانیم بعضی از این عوالم فوق عالم دیگری و برتر از او است.

پس نخستین منازل نفس انسانی، درجهٔ محسوسات و سیر در عالم اجرام و اجسام و مادیات است. لذا مادام که انسان در این منزل جسمانی است حکم او عیناً مانند حکم کرمی است که در جوف زمین می‌خزد، و یا مانند حکم پروانه‌ای است که در هوا پرواز می‌کند. زیرا، درجه و مرتبهٔ پروانه از درجه و مرتبهٔ احساس بالاتر نرفته و حتی دارای مرتبهٔ تخیل و نیروی خیال و قادر بر حفظ و نگاه‌داری صورت خیالی نیست و اگر پروانه دارای قدرت تخیل و حفظ صورت خیالی خویش می‌بود، پس از احساس سوختن از شعلهٔ شمع و یا هر آتش افروخته‌ای، مجدداً خویشتن را به طرف آن شعله و آن آتش افروخته شده سوق نمی‌داد. چه در نخستین

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۰۴.

۲ـ اسفار، ج ۶، صص ۲۳، ۱۳۴، ۲۷۲.

مرتبهٔ نزدیک‌شدن به آتش و شعله افروخته شمع، سوختن را احساس نموده بود.

بعد از درجهٔ احساس، درجهٔ خیال و تخیلات و ادراکات خیالی است و مادام که انسان در این درجه و مرتبه است حکم او حکم پرندگان و سایر حیوانات بی‌شعور و فاقد ادراک عقلی است. زیرا پرنده و سایر حیوانات هرگاه در یک محلی به وسیلهٔ چوب و یا هر آلت دیگری مضروب و یا مجروح شدند، بی‌درنگ از آن موضع فرار می‌کنند و دیگر بدان موضع و محل بازگشت نمی‌کنند. زیرا این پرنده یا حیوان به منزل دوم و مرتبهٔ دوم رسیده است که آن مرتبه عبارت است از حفظ و نگاه‌داری صورت خیالی اشیاء بعد از غایب شدن آن اشیاء از حواس پنج‌گانه.

پس مادام که انسان در این مقام و منزلت است، هنوز حیوانی است فاقد ادراک و شعور و ناقص. و نهایت حد او در این مرتبه این است که از آن چیزی که یک مرتبه از آن آزار و اذیت دیده است فرار کند و تا زمانی که از چیزی متأذی و متأثر نشده است، نمی‌داند که آیا آن چیز از جمله چیزهایی است که بایستی از آن فرار کند یا خیر.[1]

بعد از این مرتبه یعنی مرتبه سوم، درجه و مرتبهٔ موهومات است و انسان در این منزل و مرتبه، حیوانی است کامل در حیوانیت، مانند اسب من باب مثال، که در درجهٔ حیوانیت و توجه به پاره‌ای از موهومات، مرتبهٔ کاملی دارد. زیرا اسب همواره از شیر هراس دارد و در هر آنی که او را از دور ببیند فوراً وحشت‌زده شده و از آن ناحیه می‌گریزد، هرچند تا به حال از شیر به وی آسیبی نرسیده باشد. پس تنفر او از شیر موقوف و مشروط به تأذی و آسیب‌دیدن از او شخص او نیست. بلکه گوسفند که برای اولین مرتبه گرگ را می‌بیند بی‌درنگ می‌ترسد و از وی فرار می‌کند و حال آن‌که همین گوسفند شتر و گاو را که جثه آن‌ها به مراتب از گرگ بزرگ‌تر است و شکل و قیافهٔ آن‌ها وحشت‌آورتر است می‌بیند و ابداً از آن‌ها ترس و واهمه‌ای ندارد زیرا در طبیعت شتر و گاو خوی ایذاء آزار نهفته نیست.

تا بدین حد هر انسانی که دارای درجات نامبرده به خصوص مرتبه و درجهٔ سوم باشد، با حیوانات و بهایم سهیم و شبیه و شریک است. و بعد از طی مراتب مذکور (به‌خصوص طی منزل سوم) آن‌گاه به عالم انسانیت ارتقا می‌یابد. پس ادراک می‌کند اموری را که در حس و خیال و وهم نگنجند و از امور آینده که هنوز به وقوع نپیوسته‌اند نیز می‌ترسد و مراقب آن‌ها است و ترس و حراست او منحصر در امور عاجل و زودرس نیست و نیز اموری را که از حس و عالم وهم و خیال غایب و مستوراند ادراک می‌کند (که مقصود صور عقلیه و صور کلیه‌اند) و این انسان در چنین حالی طالب سرای اخروی و جویای بقای ابدی است (و از این جهان و لذایذ آن به کلی و یا آن‌چه که زاید بر ضرورت و لزوم حیات دنیوی است چشم می‌پوشد) و از این جاست که اسم انسانیت به حقیقت بر وی صدق می‌کند.

و این حقیقت یعنی حقیقت انسانیت همان روح منسوب به خدای متعال است که در آیهٔ شریفهٔ «فَنَفَخْتُ فیه مِن روحی» (سپس از روح

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۴۶۶ به بعد.

خویش در او دمیدم)[1] بدان تصریح شده است و در همین عالم درهای ملکوت بر روی وی باز می‌گردد و بالنتیجه ارواح مجرد از قالب‌های جسمانی را با دیدهٔ ملکوتی مشاهده می‌کند و مقصود من از این ارواح، حقایقی است عاری و مجرد از کسوت تلبیس و حجاب‌ها و پرده‌های اشکال گوناگونی که چهرهٔ حقیقت را می‌پوشانند. و این صور عقلیهٔ مجردهٔ حقیقیه همان صور مفارقه‌ای هستند که بزرگان حکما و اصحاب معارج الهیه از اساطین و رؤسای پیشینیان اهل سیر و سلوک و عرفان و حکمت آن‌ها را به چشم خویش (در عالم خلسه و توجه کامل به ناحیهٔ جناب قدس الهی) مشاهده کرده‌اند. چنان‌که افلاطون الهی از خویشتن و دربارهٔ خویش حکایت می‌کند و همچنین سقراط حکیم، آن عارف ربانی و فیثاغورث و انباذقلس حکیم بزرگ و سایرین دیده‌اند و مشاهدات خویش را در کتب و رسائل خود نقل کرده‌اند. و همچنین ارسطاطالیس معلم اول و سرسلسلهٔ حکمای مشائین نیز این صور قدسیهٔ الهی را مشاهده کرده است. چنان‌که کتاب او که به نام اثولوجیا معروف است، بر این مشاهده دلالت دارد (و مشاهدات خویش را در آن کتاب بیان می‌کند).

و این عالم (یعنی عالم ارواح عالیه و عقول مجرده و صور مفارقه) عالمی است بسیار گشاده که برای میدان فسحت او نهایتی نیست و عالمی است مشتمل بر اسرار الهی؛ و سیر و سیاحت در این عالم بی‌نهایت مانند سیر و سیاحت بر روی آب و دریای بی‌کران است؛ و ما بدین جهت سیر و سیاحت در آن جهان عقلی را به سیر و سیاحت بر روی آب دریا تشبیه نمودیم که آن جهان جهانی است سراسر مملو از حیات حیوان عقلی (یعنی حیوانی که جسم و روح آن سراسر عقلانی و مشتمل بر حیات عقلی است. همان‌طور که آب مایهٔ حیات موجودات این عالم است) و برای این عالم عقلی طبقات بسیاری است که نخستین طبقهٔ آن به منزلهٔ زمین آن عالم است و سقف عالم جسمانی است که در زیر آن عالم قرار گرفته است. همان‌طور که زمین بهشت، کرسی است و سقف بهشت عرش رحمان است. سپس همین انسان ترقی می‌کند و از این مقام به مقامی بالاتر و از این طبقه به طبقه‌ای عالی‌تر ارتقا می‌یابد که مثال و همانند او در این جهان، حرکت کردن در هوا و پرواز در فضا است.

و لذا هنگامی که به رسول اکرم (ص) گفتند که عیسی (ع) بر روی آب راه می‌رفت و آن حضرت فرمود: اگر یقین و ایمان او زاید بر این بود هر آینه از آب گذشته در هوا و فضا پرواز می‌نمود. و اما سیر و سیاحت در عالم محسوسات و راهپیمایی در اطراف و اکناف آن‌ها (و دلبستگی به آن‌ها) در مثل عیناً مانند راهپیمایی بر روی زمین و گردش و سیر و سیاحت در اطراف او است زیرا این عالم یعنی عالم محسوسات همگی به منزلهٔ زمین‌اند برای عالم ارواح. و ما بین زمین (که عالم ارواح، به منزلهٔ آسمان برای این زمین است) عالم دیگری است به منزلهٔ کشتی (برای کسی که قصد سیر و سلوک و راهپیمایی در این کشتی دارد و این عالم به اعتباری عبارت است از عالم معانی جزئیه که مابین معانی کلیه و محسوسات قرار

۱ـ ص / ۷۲.

گرفته‌اند. همان‌طور که مابین زمین و آب یک کشتی وجود دارد که بر روی آب استوار گردیده است.

در مفاتیح‌الغیب گوید:[1] نبوت را باطنی است که آن ولایت است و ظاهری است که آن شریعت است، پس نبی به‌واسطه ولایت از خداوند و یا ملک معانی و حقایق را دریافت می‌کند آن حقایقی که کمال مرتبهٔ نبوت و ولایت به آن‌ها است و آن‌چه از خدا دریافت می‌کند بدون واسطه یا با واسطه به بندگان ابلاغ می‌کند و آن‌ها را تزکیه کرده حکمت و کتاب می‌آموزد و این امر ممکن نیست مگر به‌واسطهٔ شریعت و شریعت عبارت از مجموعهٔ اموری است که پیامبر آورده است از کتاب و سنت و آن‌چه استنباط می‌شود از احکام فقهی بر سبیل اجتهاد و یا:...

فی باطن النبوة و ظاهرة

ان للنبوة باطناً و هو الولایة، و ظاهراً و هوالشریعة، فالنبی بالولایة یأخذ من‌الله او من‌الملک، المعانی التی بها کمال مرتبتة فی الولایة والنبوة، و یبلغ ما اخذه من‌الله بواسطة اولا بواسطة الی العباد، ویکلمهم به ویزکیهم و یعلمهم الکتاب والحکمة، ولا یمکن ذلک الا بالشریعة، و هی عبارة عن کل ما اتی به‌الرسول صلی‌الله علیه واله من‌الکتاب والسنة، و ما استنبط منهما من‌الاحکام الفقهیة علی سبیل الاجتهاد، او انعقد علیه اجماع العلماء متفرع علیهما، ولما کان للکتاب ظهراً و بطناً وحداً و مطلعا، کما قاله علیه و اله السلام فظهره ما یفهم من‌الفاظه یسبق الذهن الیه، و بطنه المقومات اللازمة للمفهوم الاول، وحده ما الیه ینتهی غایة ادراک الفهوم والعقول، و مطلعه ما یدرک منه علی سبیل الکشف والشهود من‌الاسرار الالهیة والاشارات الربانیة، والمفهوم الاول الذی هوالظهر للعوام والخواص، والمفهومات اللازمة للخواص، والحد للکاملین الاخصین منهم، والمطلع للمکلمین و خلاصة اخص الخواص، کاکابر الاولیاء والعلماء الراسخین، و کذلک التقسیم فی‌الاحادیث القدسیة والکلمات النبویة، فان فیها ایضاً انباءات و کما قیل شعر:

انا من اهوی و من اهوی انا
نحن روحان حللنا بدنا

ولا تتعجب من عنایة الخالق الرازق حیث یرزق من یشاء بغیر حساب.

فی وجوب البعثة

و اما الکشف عن ماهیة النبوة و سر وجوب البعثة فاسمع واعقل: انه قداتی علی‌الانسان حین من‌الدهر لم یکن شیئا مذکور و مضت علیه برهة من‌الزمان ما کان امرا مشهورا، و دعوی حدوث الانسان غنیة عن‌البرهان، لان البدن المخلوق عن‌النطفة الکاینة من‌الطین اللازب، المخمر بیدالقدرة اربعین صباحا، کیف یکون قدیما غیر مسبوق بزمان، فلابد له من زمان سابق علیه لم یکن موجوداً فیه، بل ولا معلوما مذکوراً، و لیس هذا مبالغة زایدة علی‌الحقیقة فی اثبات حدوث الانسان کما ظن، بل نحو وجودالشیء الزمانی المتجدد لایکون قبل زمانه، فلا یعلم هذا النحو بالعلم الحضوری الاحین وجوده، والیه الاشارة فی قوله تعالی: ننساهم کما نسوا لقاء یومهم هذا تنبیهاً علی هلاکهم و علمهم من دارالقدس، ثم بعد مرورالشهور و کرور الدهور، خلق من نطفة امشاج حاصلة علی اوسط مزاج، و هذه‌المدة و ما

---

[1] ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۴۸۵.

وقع فیها من‌الاستحالات والتجددات حسب ارادةالله و مشیته فی خلق‌الانسان، سماها القرآن تعدیلا و تسویة فی قوله تعالی: یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم الذی خلقک فسویک فعدلک فی ای صورة ما شاء رکبک ثم بعدالتعدیل والتسویة افاضت علیه انوار الحواس بواسطة تسلیط الحرارة الغریزیة علی‌الرطوبة الغریزیة لاعداد الادخنة اللطیفة، و اصعاد الارواح الهوائیة منها، لتشبث بها النفس الناطقة، و هی بها تشبث‌النار، بل نورها بالفتیلة الدخانیة، فینجذب کل منهما الی صاحبه انجذاب الحدید الی مغناطیس.

نفخ صور ـ این اصطلاح نیز یکی از اصطلاحات مذهبی است که از جهت ارتباطی که با مسائل فلسفی دارد مورد توجه صدرا واقع شده است حاصل کلام متشرعان در مورد نفخ صور این است که در روز و ساعت معین که آخر عمر دنیا می‌باشد اسرافیل که یکی از فرشتگان خداست نفخی در صور دمیده تمام موجودات عالم فانی شده و درهم می‌ریزند و عمر دنیا به پایان می‌رسد و بعد از مدت‌های مدید مجدداً نفخهٔ دیگر در صور می‌دمد که مردگان زنده‌شده و محشور می‌شوند که نفخهٔ دوم است در این‌که ماهیت صور چیست و چگونه است میان متشرعان و متکلمان اختلاف است و هر یک تعبیر و تفسیری برای آن کرده‌اند بعضی گویند آلتی است که برای جمع‌آوری لشکریان به‌کار برده می‌شود و هرگاه در آن دمیده شود صدای مهیب و عظیمی به‌وجود می‌آید.

بعضی دیگر گفته‌اند که مراد از صور مجموع صور است و معنی نفخ در آن‌ها نفخ ارواح است در صور. بعضی دیگر گفته‌اند کنابت از بعث و نشور است.

صدرا گوید مراد از نفخ در صور احیا و افاضهٔ روح و انشای حیات می‌باشد ولکن انشای حیات در نشأت عالیه مستلزم موت و انتقال از نشأت سافله است و به‌واسطهٔ نفخهٔ اول اجساد می‌میرند و ارواح زنده می‌شوند و در نفخهٔ دوم «تقوم الارواح قیاماً بالحق لابداتها».[1]

ملاصدرا در شواهدالربوبیه مسأله نفخ صور را با دقت بررسی کرده و گوید:

اشراق یازدهم: در معنای نفخ صور

خدای متعال در قرآن مجید می‌گوید «و نفِخَ فی‌الصّور»[2] (و چند مورد دیگر). و چون از پیامبر اکرم پرسیدند صور چیست گفت شاخی است از نور که اسرافیل آن‌را در دهان خود گرفته است و در این‌که آیا قسمت فوقانی آن تنگ و قسمت تحتانی آن گشاد و یا بالعکس است مابین اهل حدیث اختلاف است. ولی به عقیده ما برای هر یک از این دو نظریه وجهی است درست و بجا و صور به سکون واو و همچنین به فتح واو، جمع صوره است (که مقصود، صورت نوعیه و حقیقت اصلیه هر چیزی است) و نفخه بر دو قسم است، و نفخه‌ای که آتش را خاموش می‌کند و نفخه‌ای که به علت دمیدن و وزیدن آتش را شعله‌ور می‌سازد و خدای متعال (در یک جای قرآن مجید در مورد نفخهٔ اولی یعنی نفخهٔ خاموش‌کننده شعلهٔ حیات) می‌فرماید «و نفخ فی‌الصور فصعق من فی‌السماوات و من فی‌الارض»[3] (که به سبب آن حیات از کلیهٔ

۱ـ اسفار، ج ۳، سفر ۴، صص ۲۷۴، ۳۷۶.
۲ـ کهف / ۹۹.
۳ـ زمر / ۶۸.

ماسوی سلب می‌گردد) سپس نفخهٔ دیگری در عالم وجود دمیده می‌شود (و این نفخه به مضمون آیهٔ شریفهٔ) «فاذا هم قیامٌ ینظرون»[1] (نفخهٔ حیات‌بخش و زنده‌کننده‌ای است که کلیهٔ ماسوی دوباره زنده می‌شوند).

پس هنگامی که این صور (یعنی صور طبیعیه به وسیلهٔ استعدادات موجود در مواد) آماده و مهیای افاضه شدند (و مادهٔ بدن بدین صورت متصور گردید) فتیلهٔ استعداد موجود در صورت عیناً مانند حشیش و گیاه خشکیده‌ای است که به اندک شعله‌ای مشتعل می‌گردد؛ و این استعداد عبارت است از استعداد برای قبول ارواح و نفوس ناطقه، نظیر استعداد حشیش به سبب عنصر ناری کامن در ذات او برای قبول اشتعال. و صور برزخیه (که پس از مرگ قائم‌مقام صور طبیعیه‌اند) مانند چراغی می‌باشند که به وسیلهٔ ارواح و نفوس ناطقهٔ کامن در آن‌ها مشتعل می‌گردند (همان‌طور که چراغ به علت داشتن روغن و مادهٔ دُهنی آغشته به فتیله مشتعل می‌گردد).

پس اسرافیل یعنی ملک متصدی احیا در آغاز امر نفخه‌ای می‌دمد و آن نفخه بر صور طبیعیه مرور می‌کند و آن‌ها را خاموش می‌کند؛ و سپس نفخهٔ دیگری می‌دمد و این نفخهٔ دوم بر صوری که مستعد اشتعالند (به نام صور برزخیه) مرور می‌کند تا بدین‌وسیله نشأهٔ دوم یعنی نشأهٔ اخروی برپا شود و این صور برزخیه به وسیلهٔ ارواح و نفوس ناطقه (کامن در ذات و جوهر آن‌ها) مجدداً مشتعل گردند، همان‌طور که آیهٔ شریفهٔ «فاذهُم قیامٌ ینظرون»[2] حکایت می‌کند. پس صور برزخیه بدین‌گونه که گفتیم در عرصهٔ محشر زنده می‌شوند و در مقابل حق قیام می‌کنند و بدان‌چه که حق می‌خواهد و می‌داند تکلم می‌کنند. پس بعضی از اشخاص کسانی هستند که می‌گویند «الحمدلله» و برخی دیگر آنانند که می‌گویند «من بعثنا من مرقدنا» (چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت)[3] و برخی دیگر آنانند که می‌گویند الحمدلله الذی احیانا بعد ما اماتنا و الیه النشور» (شکر بر کسی که بعد از میراندن ما، ما را زنده کرد و حشر و نشر در پیشگاه او است).

حکمت مشرقیه

نفخه بر دو قسم است یکی نفخه‌ای که آتش را خاموش می‌کند و دیگری نفخه‌ای که آتش را برافروخته و مشتعل می‌سازد. پس وجود نفس و بقای آن، از ناحیهٔ نفس رحمانی و نفخهٔ الهی است و آن عبارت است از انبساط فیض وجود و وزش امواج هستی از وزش گاه روایح وجود، چنان‌که زوال و فنای نفس عبارت است از انقباض و انعطاف امواج فیوضات الهیه و در پشت این پرده سر دیگری از اسرار نهانی است (که از آن مفهوم آیهٔ شریفهٔ «انا لله و انا الیه راجعون»[4] و معنی اسم باسط و قابض و دوران دایرهٔ وجود بر مرکز قدرت مطلقهٔ عالم و دوام و ازلیت و ابدیت تجلیات الهیه در سرتاسر عالم و ظهور وی در جمیع مظاهر غیب و شهود و برتری انسان بر سایر آیات الهی معلوم می‌گردد).

۱ـ زمر / ۶۸.
۲ـ همان.
۳ـ یس / ۵۲.
۴ـ بقره / ۱۵۶.

پس معلوم شد که نباید گفتار بعضی از پیشینیان را دایر بر این‌که نفس، آتش است و یا شعله و شرری است (در نهاد انسان) و یا عنصری است از جنس هوا، برخلاف معنی حقیقی این الفاظ تلقی نمود و آن را حمل بر تجوّز کرده و از آن‌ها معنی مجازی استفاده نمود.[1]

النشأة القدسیه ـ منظور عالم مجردات است، عالم صور مفارقه الهیه و مثل نوریه است.

نشر صحایف و کتب ـ ملاصدرا در توضیح نشر صحف و کتب که در قرآن مجید هم آمده است گوید:[2] قول و فعل مادام که وجود آن‌ها در اکوان حرکات و مواد مکونات است. حظّی از بقا ندارد (متدرج الوجود و غیرپایداراند) ولکن کسی که کاری را انجام دهد و یا سخنی گوید اثری از آن در نفس انجام‌دهندهٔ فعل و گوینده سخن باقی می‌ماند یعنی تأثیری در نفس در اثر عمل و قول حاصل می‌شود که این آثار مدت زمانی باقی می‌ماند و چون افعال و اقوال تکرار شوند، پی‌درپی اثری در نفس می‌گذارند و آثار آن‌ها در نفس مستحکم می‌شود و به‌صورت ملکات درمی‌آید این کیفیات نفسانیه که در اثر آثار اعمال و اقوالات در نفس به تدریج شدت پیدا می‌کند و ملکهٔ راسخهٔ نفسانی می‌شود، یعنی صورت نفسانی که مبدأ آثار مختص به خود است و به سبب[3] آن افعال مناسب با آن‌ها صادر می‌شود به‌سهولت و بدون رؤیت و ملکه صفت‌ها از همین راه ایجاد می‌شود و همین‌طور مبدأ مکاسب عملی و علمی از این‌گونه طرق حاصل می‌شود و هرگاه نفوس آدمی را از افعال و اقوال این‌گونه تأثّرات و سپس شدت یافتن آن‌ها در اثر تکرار اعمال و اقوال نمی‌بود برای هیچ کس کسب و صنعتی و حرفه‌ای نبود و هیچ صفت علمی و عملی وجود نداشت و تأدّب و تعلّم برای کسی حاصل نمی‌شد و در تمرین کردن اطفال در اعمال فایده‌ای نبود. پس این آثار حاصل از اعمال و اقوال در قلوب و ارواح به منزلهٔ نقوش و کتابت است که حاصل می‌شود در صحایف و الواح چنان‌که فرموده‌اند «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان» و این قلوب و ارواح را در زبان شریعت صحایف اعمال نامند و این نقوش و صور همان‌طور که محتاج به قابل است که آن‌ها را قبول کند (که همان محل نقوش باشد) نیاز به فاعل یعنی مصوّر و کاتب دارد و مصورون و نویسندگان این‌گونه کتابت‌های نوری عبارت از کرام‌الکاتبون‌اند و کرام‌الکاتبین گویند از جهت کرامت ذاتی و افعالی آن‌ها و آن‌ها نوعی از ملائکه‌اند، ملائکه متعلق به اعمال بندگان.

و اقوال عباد که فرمود «و ان علیکم لحافظین کراماً کاتبین» و آن کرام الکاتبین دو گروه‌اند گروهی مربوط به راست‌اند و گروهی مربوط به چپ، یک گروه اعمال اصحاب یمین را نویسند و یک گروه اعمال اصحاب یسار را یا شمال را پس این ملائکه دو دسته‌اند و این صحایف و کتب از جنس اعمال و اقوال است. اعمال و اقوال خوب و بد. اصحاب یمین و اصحاب شمال و این است معنی صحایف و کتب که فرمود: «فمن اوتیَ کتابه بیمینه فاولئک یقرؤون کتابهم ولایظلمون کتابیه».

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، ص ۲۷۴.

۲ـ واقعه / ۱۵۹.

۳ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۲۹۰ـ۲۹۲.

ملاصدرا مسأله نشر کتب و صحف را در شواهدالربوبیه به‌طور دقیق بررسی کرده و گوید:

اشراق نهم: در بیان نشر کتب و صحایف (و این‌که مقصود از کتاب و صحیفه اعمال چیست)

هر چه را که انسان به وسیلهٔ حواس ظاهری ادراک می‌کند، اثری از آن به روح و نفس ناطقه وی متصاعد (و در آن منعکس) می‌گردد و همگی در صحیفهٔ ذات و خزانهٔ مدرکات او جمع می‌گردند؛ و آن صحیفه کتابی است که در دار دنیا از دیده‌ها مستور و پنهان است و با مرگ او آن‌چه که در مدت حیات از حواس وی پنهان بود و صورت آن در کتاب نفس و صحیفهٔ ذات وی نوشته شده بود، در نظر او آشکار خواهد شد، کتابی که آن‌ها را ظاهر و آشکار نمی‌سازد مگر در وقت خود. و قبل از این گفته شد که رسوخ هیآت و احوال در نفس و تأکّد و شدت اوصاف که در نزد اهل حکمت به نام ملکه و در نزد اهل نبوت و کشف به نام ملک و شیطان نامیده می‌شود موجب خلود ثواب (و مصاحبت با ملائکه) و خلود عقاب (و ملازمت با شیطان) خواهد بود.

پس معلوم شد که آثار حاصل از افعال و اقوال، در نفوس اشخاص به منزلهٔ نقوش و رسوم نوشته‌ها در صفحات الواح و اوراق‌اند همان‌طور که آیهٔ شریفهٔ «اولئک کَتَبَ فی قلوبهم الایمان» (اینان کسانی هستند که خداوند ایمان را در دل‌شان نقش کرده)[1] بدین مطلب به طور صراحت دلالت می‌کند و این الواح نفسیه (که صور اعمال و اقوال در آن‌ها نقش می‌بندد) صحایف اعمال نامیده می‌شوند و این نقوش و صور مرتسم در نفوس همان‌طور که نیازمندند به محل قابلی (به نام نفس) که آن‌ها را در خود بپذیرد، همین‌طور نیازمندند به نقاش و مصوری (که آن‌ها را در نفس تصویر نماید). پس تصویرکنندگان و نویسندگان (صور اعمال و افعال در نفوس) همان ملائکه‌ای هستند که در قرآن مجید از آن‌ها بعنوان «کرام‌الکاتبین» یاد شده و ایشان دو طایفه از ملائکه هستند، ملائکهٔ یمین (که در طرف راست مستقر و مأمور کتابت اعمال نیک‌اند) و ملائکهٔ شمال (که در طرف چپ مستقرند و مأمور کتابت اعمال ناپسنداند) همان‌طور که خدای متعال در آیهٔ کریمهٔ «اذیَتَلَقّی المُتَلَقِّیانِ عَن الیمین و عن الشمال» (هنگامی که گیرندگان و نویسندگان از چپ و راست اعمال او را می‌نگارند)[2] از هر دو طایفه نام برده است و در حدیث آمده است «کل من عمل حسنة یخلُقُ الله منها مَلِکا» یُثاب به و من اقترف سیئةً یخلُقُ الله منها شیطاناً یعَذَّب به» (هر کس حسنه‌ای به جا آورد خداوند فرشته‌ای از آن می‌آفریند که به توسط او به بندهٔ نیکوکار پاداش دهد و هر کس مرتکب سیئه‌ای شود خداوند از آن شیطانی می‌آفریند که بدان عذابش کند).[3]

(و نیز در قرآن کریم درباره نفوس مقدسی که محل تجلیات انوار علوم و معارف الهیه و شایسته رحمت و عنایات سبحانیه و مقرِ نزول ملائکه و زیارتگاه آنانند می‌گوید) «ان‌الذین قالو ربُّنا الله ثم استقاموا تتنزّلُ علیهم‌الملائکةُ» (کسانی‌که گفتند پروردگار ما همانا الله است و در این قول استقامت ورزیدند ملائکه بر آنان نازل

۱ـ مجادله / ۲۳.

۲ـ ق / ۱۸.

۳ـ شواهد، صص ۴۱۱ به بعد.

می‌گردد)[1] الی آخرالآیه و در مقابل آن (در حق نفوس آغشته به کدورات امیال و شهوات دنیوی مردود از دربار الهی و جایگاه شیاطین‌اند) می‌گوید «هل أنَبِّئکُم علی من تَنَزَّلُ الشیاطینُ» (آیا آگاهتان سازیم که شیاطین بر چه کسی فرود می‌آیند)[2] الی آخرالآیه و نیز می‌گوید «و من یَعْشُ عن ذِکرِالرحمنُ نُقَیِّضْ له شیطاناً فهوله قرین» (هر که از یاد خداوند اعراض کند، شیطانی را همنشین او می‌گردانیم)[3] و باید دانست که هر یک از اهل بهشت و یا اهل جهنم به علت ثبات و دوام اخلاق و ملکات حاصل در نفس آنان مستحق خلود در بهشت و یا خلود در جهنم‌اند (که اگر الی الابد زنده بودند بر آن اخلاق و ملکات راسخ در نفس باقی می‌ماندند) نه به صرف آحاد و تعداد اعمال و افعال (و براساس کثرت آحاد و افراد اعمال صادر از آنان زیرا ملاک استحقاق خلود، ثبات و دوام و رسوخ اعمال و افعال و قصد و نیت ادامه و بقای بر آن‌ها است).

پس نتیجهٔ مطالب گذشته این شد که هر کس در دار دنیا مرتکب مثقال ذره‌ای از عمل نیک و یا عمل بد شد، اثر آن عمل را در صحیفهٔ ذات خود و یا در صحیفه‌ای اعلی و اشرف از ذات خویش مشاهده خواهد نمود، و همین عبارت است از نشر صحیفه و بسط کتاب اعمال؛ و چون هنگام آن رسید که چشم وی بر صورت ذات خویش بیفتد و آن، هنگام کشف حجاب بدن و رفع شواغلی است که از ناحیهٔ حواس ظاهری وارد در ذات و نفس او می‌شد بدان‌گونه که در آیهٔ شریفهٔ «واذا الصحفُ نُشِرَتْ»[4] در آن هنگام به صفحهٔ باطن خود و صحیفهٔ قلب خویش (که محل انتقاش صور اعمال و افعال او است) متوجه میگردد (و نتیجه و حاصل آن‌ها را در ذات خویش مشاهده می‌کند). پس هر کس که در دار دنیا از ذات خویش و محاسبهٔ باطن خود غافل ماند، هنگام رفع حجاب و مشاهده صور اعمال در نفس خویش می‌گوید «ما لهذا الکتابِ لا یُغادر صغیرةً ولا کبیرةً الااحصاها و وجدوا ما عملو حاضراً ولا یَظْلِمُ ربُّک احداً» (این کتاب چیست که صغیره و کبیره‌ای را فرو نگذاشته و همه را برشمارده، و نتیجهٔ کردار خود را حاضر یابند و پرودگار تو بر احدی ظلم نمی‌کند).[5]

و باید دانست که علت و منشأ این امر چنان‌که قبلاً گفته شد این است که دار آخرت دار حیات و ادراک است، همان‌طور که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید «و انَّ الدّارَ الآخرةِ لهی الحیوانُ» (حیات واقعی در سرای آخرت است)[6] و مواد و عناصر سازندهٔ ابدان اشخاص اخروی همان تأملات فکریه (دربارهٔ بعضی از اشخاص) و تصورات وهمیه (دربارهٔ برخی دیگر) است که بر همین اساس، اخلاق و نیات (خوب و بد) اشخاص (به صوری مناسب با آن‌ها) تجسم می‌یابند و به مضمون آیه شریفهٔ «یومَ تُبْلیَ السرائرَ»[7] سرایر و ضمایر افراد و اشخاص آشکار می‌گردند؛ چنان‌که اعمال و افعال در دار دنیا (به سبب تعلق نفس به بدن)

۱ـ فصلت / ۳۰.
۲ـ شعرا /۲۲۲.
۳ـ زخرف / ۳۶.
۴ـ تکویر / ۱۰.
۵ـ کهف / ۵۰.
۶ـ عنکبوت / ۶۵.
۷ـ طارق / ۹.

جان می‌گیرند و زنده می‌شوند و خودنمایی می‌کند با این فرق که در عالم آخرت، فعل مقدم بر قوه و ملکه است و در این عالم برعکس آن است و خداوند متعال در قصهٔ فرزند نوح می‌فرماید «انه عملٌ غیرُ صالحٍ»[1] (یعنی فرزند تو در مقام مخالفت و مقاومت در برابر تو نتیجهٔ ملکاتی است ناشی از اعمال متعاقبی که به نفس سرکشی تبدیل یافته و این نفس نیست مگر ملکات مختص به او).

و در حدیث آمده است «خَلَقَ الله الکافرَ من ذَنْبِ المؤمن» (یعنی خدا ماده وجود کافر را از گناهان مؤمن آفریده‌است پس صفت گناه مؤمن و عمل ناپسند او به صورت انسان کافر تجسم یافته است و خلاصه این‌که این آیه و این حدیث، تجسم اعمال را حتی در دار دنیا تأیید و تثبیت می‌کند) و نیز فیثاغورث حکیم در مقام خطاب به انسان می‌گوید «بدان که تو به‌زودی در معرض اقوال و افعال و افکار خود قرار خواهی گرفت و از هر حرکتی از حرکات فکری و یا قولی و یا فعلی صادر از تو صورتی روحانی و یا صورتی جسمانی در وجود تو ظاهر و آشکار میگردد. پس اگر حرکت مذکور، حرکت غضبیه و یا شهوانیه باشد مادهٔ تکوین شیطانی می‌شود که تو را در مدت حیات دنیوی آزار می‌دهد (و از ملازمت با او رنج می‌بری و موجب سلب آسایش از تو خواهد شد) و پس از مرگ تو را از ملاقات نور (یعنی انوار عقلیه الهیه و ذوات قدسیه نوریه) محجوب و محروم می‌سازد و اگر حرکت، حرکت عقلیه (و سیر و سلوک در معارف کلیهٔ الهیه) باشد به صورت ملکی ظاهر می‌گردد که در دار دنیا از ملازمت و منادمت با او لذت می‌بری.[2]

نفس ـ در تحت عنوان کلمهٔ جوهر و مقولات بیان شد که نفس جوهری است که ذاتاً مستقل بوده و فعلاً متعلق به اجساد و اجسام است. مسألهٔ نفس نیز یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیم‌الایام مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و از لحاظ ماهوی و وجودی مورد بحث آنان قرار گرفته است و آرا و عقاید و نظریات مختلفی در مورد ماهیت و وجود آن اظهار شده است که بعضی از اقوال در مورد ماهیت نفس از این قرار است.

۱ـ اجزای لایتجزی است ۲ـ نار است ۳ـ هوا است ۴ـ ارض است ۵ـ ماء است ۶ـ جسم بخاری است ۷ـ عدد است ۸ـ مرکب از عناصر است ۹ـ حرارت غریزی است ۱۰ـ برودت است ۱۱ـ دم است ۱۲ـ مزاج است ۱۳ـ نسبت میان عناصر است.[3]

صدرا هر یک از این اقوال را حمل بر معنی خاصی کرده است و خود در مقام بیان ماهیت نفس گوید.

خداوند متعال موجودات را به ترتیب و نظام احسن از اشرف به احسن آفریده است و عنایت او ایجاب می‌کند که همواره به موجودات فیض بخشد و فیض او دائم باشد و موجودات به‌واسطهٔ استفاضه از ذات مفیض همواره در تکامل و سیر الی‌الکمال باشند و این فیض به ترتیب از اشرف به احسن نزول و افاضه می‌شود و واسطهٔ ایصال فیض به اجسام و صور طبیعیه، اجرام فلکی می‌باشند که به‌واسطهٔ تأثیر اشعهٔ

۱ـ هود / ۴۷.
۲ـ شواهد، صص ۴۱۱ به بعد.
۳ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۵ ـ ۱۴، ۲۵، ۲۳۱، ۲۳۵.

کواکب و گردش افلاک بر مواد طبیعیه فیض می‌دهد و آن‌ها را همواره مستعد برای قبول صور کمالات و فعلیات می‌کند و آن‌ها را به مرتبتی می‌رساند که مستعد قبول حیات می‌شوند و اول امری‌که از آثار حیات در موجودات طبیعیه ظاهر می‌شود حیات تغذیه و نشو و نما است و بعد حیات حس و حرکت است و بعد حیات علم و تمیز است.

هر یک از این سه مرتبت را صورت کمالی است که به واسطهٔ آن صورت کمالیه آثار حیات مخصوص به آن، فیضان می‌کند بر آن و به عبارت دیگری هر یک از این سه نوع را صورت خاصی است که واسطهٔ ایصال فیض و آثار حیات مخصوص آن مرتبت است بر مواد به‌واسطهٔ قوایی که در آن مواد بوده و در خدمت آن صورند.

آن صورت را نفس گویند و سه مرتبت دارد: ۱ـ نفس نباتی ۲ـ نفس حیوانی ۳ـ نفس ناطقه و حد جامع آن این است که گفته‌اند «فهی اذن کمال للجسم».[۱]

و به بیانی دیگر گوید که ما مشاهده می‌کنیم که اجسامی در این عالم بوده که منشأ صدور آثاری خاص می‌باشند و آن آثار یکسان و بروتیرهٔ واحد نمی‌باشند مانند تغذیه و تنمیه و تولید و بالأخره حس و حرکت و مبدأ آثار مادهٔ اولی نیست زیرا آن ماده قابلیت محض است و صورت جسمیه هم نیست زیرا آن مشترک مابین تمام اجسام است و اجسام در آثار یکسان نمی‌باشند.

و ناچار باید در اجسام مبادی دیگری باشد که در هر یک منشأ آثار خاص به آن است و آن مبادی نتوانند که جسم باشند پس قوتی باشند متعلق به اجسام و بیان شد که هر قوتی که مبدأ آثار باشد نه برو تیرهٔ واحد نفس است.

و کلمهٔ نفس نام برای آن قوه است نه از جهت ذات بسیطهٔ آن بلکه از جهت مبدأ و منشأیت او برای افاعیل و آثار.

صدرا گوید نفس را حیثیات متعدد است که برحسب آن حیثیات به اسامی مختلف نامیده می‌شود مانند قوت و کمال و صورت. قوت نامند از جهت آن‌که «تقوی علی‌الفعل الذی هوالتحریک و علی الانفعال من‌الصور المحسوسات و المعقولات» که ادراک باشد و صورت نامند به قیاس به ماده‌ای که حال در آن است که از مجموع صور نباتی و یا حیوانی پدید آید و کمال نامند از جهت آن‌که موجب کمال نوع است.

و از این جهت است که نفس را به کمال تحدید و تعریف کرده‌اند و اولی از صورت است زیرا صورت مشترک و منطبع در ماده است پس نفس کمال است برای جسم لکن کمال اول و آن چیزی است که نوع به‌واسطهٔ آن نوع می‌شود و مانند شکل برای شمشیر و دیگر کمال دوم و آن چیزی است که تابع نوعیت چیزی است از آثار و افاعیل مانند برندگی برای شمشیر و تمیز و احساس و حرکت بالاراده برای انسان که این نوع کمالات ثانوی‌اند و انواع در نوعیت نیازی به آن‌ها ندارند پس حیوان حیوان است بالفعل گرچه متحرک بالاراده هم نباشد پس نفس کمال اول است برای جسم و این جسم اعم از جسم طبیعی و صناعی نیست بلکه مراد

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۸۷، ۲۹۳ و ۳۶۰ و ج ۲، سفر ۴، صص ۹۴ـ۹۵.

جسم طبیعی است که «یصدر عنه کمالاته الثانویه» به‌واسطهٔ آلات که معین بر صدور افعال‌اند.

در جای دیگر گوید بدن انسان به استعداد خاص خود از واهب‌الصور مستدعی صورت مدبرهٔ متصرفه است که حافظ تشخص و نوع آن باشد و از نفوس مبدعه بر قوابل جسمانیه استعدادات نفسانی فایض می‌شود.

و معنی کینونت سابقهٔ نفس بر بدن همین است نه آنکه نفوس ناطقه انسانی از ابتدا کینونت مجرده داشته باشند چنان‌که دیگران می‌گویند.

صدرا گوید: نفوس جسمانیة الحدوث بوده و روحانیة البقاءاند و آن‌ها را نشأت سه‌گانه است توضیح این‌که.

نشأت وجود متلاحق و متلاصق‌اند و باتفاوت مراتبی که دارند بعضی متصل به بعضی دیگرند و نهایت هر مرتبتی بدایت مرتبت دیگر است و آخرین درجات نشأت تعلیقیه، اولین درجات نشأت تجردیه است و در عالم تجرد محض حدوث و تعلق وجود ندارد.

نفس انسان را نیز سه نشأت است اول نشأت صورت حسیهٔ طبیعیه و مظهر آن حواس خمس ظاهره است که دنیا هم گویند نشأت دوم اشباح و صور غایبه‌ای از این حواس است و مظهر آن حواس باطنه است که عالم غیب و آخرت گویند نشأت سوم نشأت عقلیه است که دارمقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن قوت عاقله انسان است نشأت اول دار قوت و استعداد است و دوم و سوم دار تمام و فعلیت و فرمودند «ولقد خلقناکم ثم صورناکم...»

و بالأخره نفس در مرتبت و نشأت اولی خالی از علوم تصوریه و تصدیقیه است و اولین علم او علم او است به ذات خود.[1]

و در ابتدای حال درجت وجودی او در حدود درجهٔ نباتی است (در ابتدای جنینی) و در مرحله طفولیت به درجت حیوانی می‌رسد و بعد از کمال و بلوغ به درجه انسانیت و کمال خود می‌رسد و این هنوز اولین نشأت نفس ناطقه است.

و بعد از مرتبت عقل هیولانی که فاقد تمام تصورات است به مرحلهٔ بالملکه می‌رسد که بعضی از صور را دریافته است و در این مرحله اولین علم او علم به ذات خود است و بعد از طی مراحل کمال به مرتبت فعلیت و عقل بالفعل می‌رسد و بعد از آن به مرتبت عقل بالمستفاد که مرتبت کمال ممکن او است «مادام که متعلق به بدن است» و بعد خلع لباس و قشر کند و متصل به روحانیات شود.

و بنابراین نفس در اولین مرحلهٔ تکونش مفارقةالقوام از بدن نمی‌باشد بلکه او را استعداد قوام و تجرد هست و جوهر جسمانی است که به‌طور تدریج کمال یابد تا آنکه مجرد شود و قائم به ذات گردد و موقعی‌که از مرتبت قوت به فعل آید «صارت عقلاً بسیطا» که کل الاشیاء و مدرکات است و در ابتدا قوت نفس ساری در تمام اعضا است به وجوه تصرفات.

نفوس انسانی در مرحلهٔ تجرد مدرک کلیات می‌باشند.

صدرا از نشأت سه‌گانهٔ نفس تعبیرات مختلفی کرده است که از جمله نشأت حسی و

۱ـ اسفار، ج ۸، صص ۳، ۸ و ج ۹، صص ۶۲، ۱۴۰

خیالی و عقلی است.[1]

او از وجهی و به اعتبار محل و مظهر، نفس را منقسم به سه جزء کرده است:

۱ـ نباتی که موضع آن کبد است.

۲ـ حیوانی که موضع آن قلب است.

۳ـ انسانی که سلطان آن دماغ است و ابتدا جزء نباتی حادث و بعد حیوانی و بعد انسانی و حیوانی به فساد بدن فاسد و انسانی باقی می‌ماند.

و نفس انسانی در تمام افراد اعم از بالغ و غیره موجود است نهایت متفاوت بوده و دارای مراتبی است.

و در محل خود بیان شده است که او گوید نفس انسان از جمله صور طبیعیه است برای اجسام و فصلی از فصول اشتقاقی آن است که محمول بر آن‌ها است که باانضمام آن به جسمیت حیوانیه، نوع طبیعی واحدی که انسان طبیعی باشد موجود گشته و تدریجاً از نوعی به نوعی دیگر منتقل می‌گردد.

و خلاصه کلام آن‌که صدرا نفس را به تقسیم اولیه بر سه قسمت کرده است:

۱ـ نباتی که در تعریف آن گوید «و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یتولد ویربو ویتغذی».

۲ـ نفس حیوانی و در تعریف آن گفته است «و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالارادة»

۳ـ نفس انسانی و در تعریف آن گوید «و هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهت ما یدرک الامور الکلیه و یفعل الافاعیل الکائنة بالاختیار الفکری والاستنباط بالرأی»[2]

صدرا برای اثبات تجرد نفوس انسانی براهین متعددی ذکر کرده است که از آن جمله است:

الف ـ برهانی که شیخ‌الرئیس به آن تکیه کرده و مورد توجه قرار داده است و بیان آن این‌که ما را رسد که ذات خود را تعقل نماییم بدون التفات به عوارض جسمانیه، پس ذات ما حاصل برای ما است و هرچه ذاتش حاصل برای ذاتش باشد قائم به ذات خود است.

پس نفس جوهر قائم به ذات خود است البته بیان این برهان مبتنی بر مقدماتی است که ما از ذکر آن‌ها صرف‌نظر کردیم.

ب ـ نفوس ماراست که صور کلیه را ادراک کند و ثابت شده است که صور کلیه ماده و مادی نیستند پس در ذهن‌اند و محل آن‌ها جسم نتواند باشد پس جوهر مجردند این برهان را صدرا قبول کرده است.

ج ـ قوت عاقله را توانایی و قدرت است بر افعال غیرمتناهیه درحالی‌که هیچ‌یک از قوای جسمانی را توانایی بر افعال غیرمتناهه نمی‌باشد پس قوت عاقله جسم و جسمانی نمی‌باشد.

د ـ هرگاه قوت عاقله منطبع در جسم باشد مانند قلب و دماغ یا دائمة‌التعقل است مرآن جسم را یا غیر عاقل است، دائمة‌التعقل نتواند باشد و نمی‌باشد بالوجدان و به‌کلی غیرعاقل هم نمی‌باشد بلکه یک دفعه عاقل است و یک دفعه عاقل نیست پس قوت عاقله منطبع در جسم نیست و این اجسام آلات فعل اویند.

۱ـ مبدأ و معاد، ص ۳۶۳ و شواهد، ص ۲۳ و رسائل، ص ۲۸۴ و اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۵۶، ۸۶ و ج ۱، سفر ۴، ص ۲۸۷.

۲ـ مبدأ و معاد، صص ۲۱۳ـ۲۱۵.

هـ ـ اگر قوت عاقله جسمانی باشد در سن پیری و فتور و ضعف جسمانی آن هم فتور یابد و ضعیف شود درصورتی‌که چنین نیست.

و ـ زیادی تفکر و تعمق در مسائل فکری و عقلی موجب ذبول بدن است و سبب استکمال نفس است به واسطهٔ خروج از مراحل قوت به فعل و هر اندازه نفس قوی شود علاقهٔ او از بدن کم می‌شود و شیء واحد نمی‌تواند هم موجب کمال و هم نقص شود پس نفس قائم به بدن نیست.

ز ـ نفس در فعلش بی‌نیاز از ماده است یعنی در ادراک ذات و آلات و افعالش مستغنی از ماده است و آن‌چه به این صفت باشد مستقل و مجرد است.

ح ـ مواد و اجسام قابل استحاله وتحول و تقلب‌اند و فرسوده شده و تحلیل می‌روند برخلاف نفس.

ط ـ مدرک در تمام اقسام ادراکات یک چیز است و جسم را ممکن نباشد که مدرک باشد و قوای جسمانی هم مدرک نمی‌باشند و قوت و صفات دیگر جسمانی نیز نتوانند مدرک باشند والّا تمام اعضای بدن انسان مدرک یکدیگر بودند و هر یک کار دیگری را انجام می‌داد.

ی ـ صور علمیه‌ای که برای انسان حاصل می‌شود گاه زایل شده و بدون اکتساب و سبب جدید دوباره حاصل و برمی‌گردند در حال که بازگشت اجسام احتیاج به اسباب جدیدی دارند برخلاف استرجاع صور علمیه پس مدرک صور علمیه جسم نباشد.

صدرا اکثر این براهین و حجج را مردود می‌داند.[1]

نفس‌الامر ـ دربارهٔ نفس‌الامر بین فلاسفه اختلاف است. پاره‌ای از حکما گویند نفس‌الامر عبارت از عقل فعال است و مراد از امر، چیزی است مقابل با خلق و مرادشان از موجود فی‌نفس‌الامر، موجود در عالم امر است و گفته‌اند: آن‌چه از احکام در ذهن ما هست اگر مطابق بود با آن‌چه در عقل فعال است قهراً با آن‌چه در نفس‌الامر است مطابق و صادق خواهد بود والّا کاذب خواهد بود و بالجمله صدق و کذب خبر مطابقت با نفس‌الامر و عدم مطابقت با آن می‌باشد.[2]

و ذهبت الحکما إلی أنّ نفس الأمر عبارة عن العقل الفعّال عندهم، فالمراد بـ«الأمر» هوالمعنی المقابل «للخلق»، فیکون مرادهم من‌الموجود في نفس الأمر الموجود في عالم الأمر.

قالوا: إن ما في أذهاننا من‌الأحکام إن کانت مطابقة لما في العقل الفعّال کانت صادقة مطابقة لما في نفس الأمر ـ و الّا فکانت کاذبة ـ.

نفس حیوانی ـ نفس حیوانی را دو قوت است یکی محرکه و دیگری مدرکه، محرکه هم یا محرکهٔ باعثه است و یا محرکهٔ فاعله است. ← نفس.[3]

نفس رحمانی ـ ← عقل، وجود و مفارقات عقلیه و اول ماصدر و اول ما خلق.[4]

نفس ناطقه ـ فلکیه یکی از مباحث فلسفی بحث در عقل و یا نفس ناطقهٔ فلکیه است که آیا افلاک دارای نفوس ناطقه‌اند یا نه.

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۴، صص ۷۸، ۸۶، ۹۴ـ۹۵.
۲ـ تفسیر، ج ۲، ص ۱۴۳.
۳ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۴، ص ۱۲.
۴ـ همان، ج ۷، ص ۵ و ج ۲، ص ۳۵۴.

ملاصدرا در شواهدالربوبیه گوید:

اشراق یازدهم: در بیان نفس فلکی به طور اشاره و اجمال

اجرام علوی دارای نفوس ناطقه‌اند و این از جمله مطالبی است که حکمای طبیعی بر حسب اصول و قوانین علم طبیعی آن را ثابت کرده‌اند.

(دلیل مشهود در نزد آنان این است که حرکات اجرام فلکی حرکات ارادی است. زیرا هر وضعی از اوضاع ممکنه را که به وسیلهٔ حرکت طلب می‌کنند، پس از حصول آن وضع بی‌درنگ آن را رها می‌کنند و مجدداً آن را طلب می‌کنند و علی‌الدوام در طلب آن وضع و فرار از آن وضع بوده و می‌باشند و این چنین حرکتی جز به وسیلهٔ اراده امکان‌پذیر نیست. پس این حرکت حرکت ارادی است نه طبیعی زیرا طبیعت هر جسمی پس از نیل به حیز طبیعی خود از حرکت بازمی‌ایستد و هرگز آن را رها نمی‌کند و از آن فرار نمی‌کند تا این‌که مجدداً آن را دنبال کند مگر آن‌که قوهٔ قاسر آن را از حیز طبیعی بیرون کند و یا آن‌که آن را به خلاف حیز طبیعی سوق دهد. و مسلم است که وجود اراده‌ای این چنین حاکی از وجود نفس ناطقه است و صدور این عمل از نفس حیوانی به طور دائم محال است. زیرا اولاً دوام و بقای حیات به علت ترکیب از اضداد بر وی ممتنع است و ثانیاً منجر به هلاکت او خواهد شد).

و از جمله مطالبی که به سرعت این مسئله را (یعنی وجود نفس ناطقه در اجرام فلکی) آشکار می‌سازد این است که مانع از قبول فیض در مورد اجسام، تضاد عناصر و تفاسد (ناشی از ترکیب) و کثافت طبیعی ناشی از بعد و دوری از اعتدال مزاج است. آیا نمی‌بینی هنگامی که اجسام بسیط به یکدیگر می‌پیوندند و از آن‌ها جسم مرکبی به وجود می‌آید صلاحیت آن‌ها برای قبول فیض ربانی (یعنی نفس و درجات مختلف آن) بیش‌تر می‌شود، حتی این‌که اگر در خروج از تضاد به غایت پیشروی کنند و به مرتبهٔ اعتدال حقیقی نایل گردند، شایستهٔ قبول ذات فیض (یعنی اتصال و اتحاد به فیض مقدس و رحمت واسعهٔ الهیه) گردند.

پس باتوجه به این اصل چه تصور می‌کنی دربارهٔ اجرام شریف شفاف عاری از تضاد و دارندهٔ حرکات مستدیر و شوق دائمی جهت تقرب به مبادی عالیهٔ وجود. اجرامی که از حرکات و گردش آن‌ها در فضای نامتناهی، خیرات و برکات بر کرهٔ زمین نازل می‌گردد و معلوم است که تأثیر افاضات و عنایات الهی نخست در عرش اعظم یعنی فلک اطلس که به منزلهٔ قلب عالم است ظاهر می‌گردد و از ناحیهٔ فلک اطلس که جرم اقصی و فلک اعظم است بر بقیهٔ افلاک و به توسط افلاک بر کرهٔ خاک نازل می‌گردد، بدان‌گونه که افاضل حکما بیان کرده‌اند.[1]

نفس نباتی ـ نفس نباتی را سه قوت است قوت غاذیه که واسطهٔ تبدیل جسم است به جسم مشاکل خود و قوت منمیه که قوتی است که مبدأ افزایش جسم است در اقطار خود و قوت مولده که از جسمی که در آن است آن ماده را گرفته و به استمداد اجسام دیگر مثلی دیگر می‌سازد و بالأخره مبدأ تولید جسمی دیگر است مشاکل با جسمی که در آن است.

۱ـ شواهد، صص ۳۵۰ به بعد.

نفوس تامه ـ مراد نفوس فلکیه است.[۱]

نفوس ساذجه ـ نفوسی که در حد عقل هیولانی می‌باشند نفوس ساذجه گویند.← نفس.[۲]

نفوس سماویه ـ نفوس عماله ـ مراد نفوس فلکی اعم از ناطقه و منطبعه.[۳]

نفوس منطبعه ـ فلاسفه گویند برای افلاک دو نوع نفس است یکی نفس منطبعه و دیگری نفس ناطقه و نفس منطبعه در افلاک به‌مثابهٔ روح بخاری در حیوان و انسان است که ساری در تمام اجزای افلاک است زیرا افلاک را مانند حیوان و انسان اعضا و جوارح خاصی نیست که آلات و مظاهر نفوس باشند از این جهت گویند آن‌ها را نفوس منطبعه می‌باشد.

نور ـ (نور و ظلمت) همان‌طوری‌که بیان شد یکی از ارکان فلسفهٔ اشراقی مسئله نور و ظلمت است که صدرا در اکثر از مسائل فلسفی خود از آن استفاده کرده و به‌طورکلی از قواعد اشراقی در بسیاری از موارد متأثر شده است صدرا گوید:[۴]

نور هم مانند وجود از اموری است که بی‌نیاز از تعریف است و تعاریفی برای آن کرده و گویند نور کیفیتی است که کمال اول برای شفاف است از جهت آن‌که شفاف است و یا کیفیتی است که ابصار آن متوقف بر ابصار غیر است تعریفات رسمی است نه حدی.

و بالجمله کسانی‌که گویند نور از کیفیات است خود در ماهیت آن اختلاف دارند بعضی گویند نور عبارت از ظهور لون است. و گویند ظهور مطلق، ضوء و خفای مطلق، ظلمت و متوسط بین اند و، ظل است.

صدرا گوید اگر مراد از نور «الظاهر بذاته والمظهر لغیره» اراده شود مساوق با وجود است و بلکه نفس وجود است و در این صورت حقیقت بسیطی است و منقسم می‌شود به اقسامی چند مانند نور واجب بذاته و انوار عقلیه و انوار نفسیه و انوار حسمیه و غیره.

و اگر اراده شود امری که به واسطهٔ آن اجسام دیگر آشکار و مبصر می‌شوند و به واسطهٔ آن ابصار حاصل می‌شود حقیقت آن مورد اختلاف فلاسفه است از این قرار که:

بعضی گویند عرض است و از کیفیات محسوسه است بعضی گویند جوهر جسمانی است.[۵]

و بالجمله در مورد ماهیت نور محسوس و نه نور غیرمادی یعنی همان نوری که وسیلهٔ رؤیت رنگ‌ها است سخن بسیار گفته‌اند پاره‌ای آن را جوهر جسمانی می‌دانند و پاره‌ای عرض دانسته‌اند.

ملاصدرا می‌گوید لازم است تذکر داده شود که کسانی که آن را عرض می‌دانند نباید فکر کنند که از عرض‌های معمولی است که به‌واسطهٔ انفعال ماده و یا استحاله به‌وجود می‌آید و بلکه از عرض‌هایی است که دفعتاً از مبدأ فیاض در محلی که پذیرای او است به وجود می‌آید یا به‌واسطه مقابله نیّری و یا بذاته، و کسانی هم که گمان برند جسم است باید بدانند که از اجسام

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۶۳، ۷۰، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۷۵.

۲ـ همان، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۶۸.

۳ـ رسائل، ملاصدرا، صص ۱۵۳ ـ ۲۱۰.

۴ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۹۱، ۹۵ و ج ۱، صص ۶۳، ۴۱۱.

۵ـ همان، صص ۸۹ ـ ۹۱.

معمول مرکب از قوت و فعلیت و ماده و صورت نیست و بر فرض که جسم باشد خالی از کیفیات انفعالیه مانند رطوبت، یبوست، ثقل و خفت و غیره است و همین‌طور از کیفیات فعلیّه که مقتضی آن انفعالیات است مانند حرارت که موجب حرکت به طرف فوق است و امثال این‌ها و بلکه ناگزیر باید از اجسام کاینهٔ دفطیه باشد.

بدون استحاله و انفعال لکن کسانی که گویند جسم است این‌طور نظر داده‌اند که نور عبارت از اجسام صغاوی است که از مضیء منفصل می‌شوند و متصل به مُستضیء می‌شوند (از نوردهنده و نورپراکننده منفصل می‌شوند و به مستضیل یا نورگیرنده می‌پیوندند) ملاصدرا می‌گوید این امر اصولاً ممتنع است زیرا بیش‌تر ستارگان نورپخش‌کننده اجرام کوکبی دائم‌الاناره‌اند یعنی ستارگانی که دائماً نور می‌دهند و هیچ‌گاه اجزای آن‌ها از آن‌ها جدا نشده و نمی‌شود (معلوم می‌شود نمی‌دانسته‌اند که نور افاضه می‌شود و تراوش می‌کند) و اگر نظر آنان درست باشد لازم آید که اجرام نیره لاغر و کوچک شوند و باید می‌شدند و به تدریج تمام می‌شدند و از بین می‌رفتند و یا به‌مانند نبات و حیوان، بدل مایتحلل جایگزین تحلیل رفته می‌شد و لازم می‌آمد که اجسام آن‌ها هم کاینه فاسده باشد (که البته آن‌ها قبول نداشته‌اند) و در فلکیات این امر محال است.

از این‌رو بسیاری بر آن شده‌اند که اصلاً نور جسم نیست به این دلیل و دلایل دیگر مانند: اگر نور جسم بود حرکت طبیعی او به یک طرف بود و سایر جهات منور نمی‌شدند.

اگر نور جسم می‌بود بلافاصله و دفعتاً موقعی که خورشید طلوع می‌کرد دنیا روشن نمی‌شد و حال آن‌که می‌دانیم خرق و التیام افلاک محال است و دلایل و براهین دیگر.

در تعریف آن نخست ملاصدرا گوید: نور هم به‌مانند سایر محسوسات بی‌نیاز از تعریف است و تعریفی که شده است و گفته‌اند: کمال اول برای شفاف است از آن حیث که شفاف است و یا این‌که عبارت از کیفیتی است که ابصار به آن، متوقف بر ابصار به چیزی دیگر نمی‌باشد، این‌گونه تعاریف تعریف باخفی است و نه با عرف.

پاره‌ای گفته‌اند: نور عبارت از ظهور رنگ است تنها، و گفته‌اند: ظهور مطلق ضد است، و خفا مطلق ظلمت، و متوسط بین آن‌ها ظل یا سایه است و مراتب هر یک مختلف است.

نور شمس را چون ذاتی او است ضوء نامیده‌اند و نور قمر راکه اکتسابی از آفتاب است نور نامیده‌اند که البته آیات قرآن هم مفید همین معنی است و لمعان عبارت از نوری است که به‌وسیلهٔ آن رنگ جسم پوشیده می‌شود و آن دو قسم است، ذاتی و عرضی، ذاتی (یعنی لمعان ذاتی) را شعاع و عرضی را بریق نامند.

نور قیومی ـ مراد ذات حق است صدرا گوید هرقل حکیم گوید که اول الاوائل نور حق است که عقل ما آن را درنیابد و او خدا است.

و

واجب ـ در تحت عنوان کلمهٔ امکان بیان شد که فلاسفه کلیهٔ مفاهیم را از نظر انتساب آن‌ها به خارج بر سه قسمت کرده‌اند واجب، ممتنع و ممکن.

واجب یا واجب بالذات است یا واجب بالغیر و یا واجب بالقیاس.

کلیهٔ موجودات عالم وجود در حال که موجودند واجب بالغیرند زیرا که موجودند و هر موجودی «ما لم یجب لم یوجد» پس چون موجودند واجب‌اند نهایت چون وجود آن‌ها از غیر است پس واجب بالغیرند.

واجب بالذات یعنی موجودی‌که من حیث الذات مصداق موجودیت باشد و عین وجود باشد و موجودیت آن بدون قید و وصف و شرط باشد و اصل‌الوجود درحقیقت آن باشد.

و این‌که گویند وجوب وجود مرتبت تأکد وجود است وجوب ذاتی است.[1]

معنی واجب بالقیاس آن است که غیراستدعای وجوب او را دارد و بنابراین تمام معالیل مستدعی وجوب وجود علت خود می‌باشند اعم از وجوب بالذات یا بالغیر. پس ممکنات هم واجب بالغیرند و هم واجب بالقیاس و ذات واجب‌الوجود واجب بالذات و بالقیاس است.

واجب‌الوجود بالذات نتواند که هم قابل باشد و هم فاعل زیرا قابلیت با وجوب وجود منافات دارد و از این جهت واجب‌الوجوب بالذات واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات است و اگر از جهتی از جهات فاقد مرتبتی از کمال باشد در حصول آن کمال احتیاج به مکمل خواهد داشت و لازم می‌آید که از آن جهت ممکن باشد و لازم می‌آید که مرکب باشد از کمال و نقص.

پس واجب بالذات را تمام کمالات و صفات وجودی حاصل بالفعل بوده و عین ذات می‌باشند.

و بالجمله موجودی که وجودش بذاته و لِذاته می‌باشد واجب است در مقابل موجودی که وجودش به‌غیره است. وجودی که به خود و برای خود موجود است واجب‌الوجود است و آن ذات خداوند است و وجودی که به خود موجود نباشد و بلکه وجودش ناشی از موجودی دیگر باشد ممکن‌الوجود است. فلاسفه اعم از آنان که قایل به اصالت ماهیت‌اند و آنان که قایل به اصالت وجودند گویند در ذات حق وجود و ماهیت یکی است، وجود حق عین

۱ـ اسفار، ج ۱، ص ۱۰۸ و ج ۶، ص ۱۱ و مشاعر، ص ۷۳.

ماهیت او و ماهیت او عین وجود او است زیرا در ذات حق هیچ‌گونه ترکیبی حتی ترکیب ذهنی متصوّر نمی‌باشد، ملاصدرا دلایل متعددی مبنی بر امتناع زیادت وجود حق بر ماهیت آن آورده است.[1]

واجب‌الوجود لِذاته واجب مِن جمیع جهاته ـ این قاعده و اصل ظاهراً از ابتکارات ملاصدرا است.

ملاصدرا گوید: از متن عبارت و اصطلاح واجب‌الوجود بالذات این معنی مستفاد می‌شود که واجب‌الوجود بالذات عبارت از موجودی است که هر آن‌چه به امکان عام برای او ممکن بوده است بالفعل برای او موجود باشد و به عبارت دیگر واجب ذاتی عبارت از موجودی است که همهٔ اموری که فرضاً برای او ممکن بوده و یا توان در او تصور کرد بالفعل برای او باشد و به مانند سایر موجودات حالت انتظاری در او نباشد زیرا معنی واجب‌الوجود این است که در آن قوت راه ندارد و فرق واجب با ممکن این است زیرا در ممکنات مراحل قوت و فعلیت وجود دارد و در واجب چنین امری متصور نیست.[2]

در این‌جا ایرادی که پیش می‌آید این است که مفارقات عقلیه نیز این چنین‌اند که حالت انتظاری ندارند و همهٔ امور ممکنه برای آن‌ها بالفعل وجود دارد پاسخ این ایراد این است که در ذات واجب صفات عین ذات است یعنی صفات به عین ذاتش واجب‌الوجود بالذات است و کل صفات است یعنی ذاتش عیناً بالذات همه صفات است و بالجمله در مفارقات هم وجودشان و هم کمالات‌شان بالغیر است و در ذات حق چنین نیست.

واحد ـ واحد مقابل کثیر است و تعاریفی که برای آن شده است همه تعاریف دوری است و بالجمله تعریف و تحدید آن ممکن نباشد مگر به مقابلیت با کثیر. واحد را برحسب تعلق آن به موضوعات و موارد اقسامی چند است.

۱ـ واحد بالاتصال. واحد شخصی که منقسم به اجزای مقداریهٔ متشابه شود واحد بالاتصال است و اجزای آن همه در حقیقت باید متحد باشند.

۲ـ واحد بالترکیب و آن عبارت از امری است که متکثر بالفعل باشد و از جهت حصول ترکیب میان آن‌ها حالت وحدانی پیدا کرده باشند که واحد بالاجتماع نیز می‌گویند.

۳ـ واحد بالجنس که عبارت از مابه‌الاشتراک میان انواع مختلفة الحقایق است و آن انواع از لحاظ جنس با هم دیگر وحدت دارند.

۴ـ واحد بالعدد که واحد شخصی است و اقسام دیگری که در محل خود بیان شده است مانند واحد بالنوع و واحد بالعرض و بالذات و غیره.

ملاصدرا در شواهد الربوبیه دربارهٔ واحد و کثیر و انواع آن گوید:

اشراق دوم: در بیان واحد و کثیر.

وحدت مساوق و هم‌طراز با وجود است در صدق بر جمیع اشیاء. بلکه درحقیقت، وحدت عین وجود است و لذا در قوت و ضعف همانند او است. زیرا هر چیزی که وجودش اقوی است، وحدتش نیز اقوی و اَتَمّ است و همچنین وحدت همانند و هم‌طراز با وجود است در

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۹۶.

۲ـ همان، ص ۱۳۲.

این‌که او نیز مفهومی است واحد و معلوم برای همه کس و بی‌نیاز از تعریف و هر زمان که بخواهند او را به چیزی تعریف کنند مواجه با دور می‌شوند (همان طور که تعریف وجود به هر چیزی مواجه با دَور می‌گردد).

از جمله احوال و خصوصیات وحدت، هویت و تجانس و تماثل و تشابه و تساوی و تناسب است (که تعریف هر یک ذیلاً بیان خواهد شد). و ضمناً باید دانست که در وحدت، شایبه و رنگی است از کثرت (زیرا در هر دو چیز در عین وحدت و اتحاد در هر جهتی از جهات، به علت دو چیز بودن کثرتی است) همان‌طور که در کثرت که مقابل وحدت است از قبیل غیریت و خلاف و تناقض و تضاد شایبه و رنگی است از وحدت (زیرا در هر کثرتی که مابین دو چیز است چه به عنوان تغایر و یا به عنوان تخالف و یا تناقض و یا تضاد و یا به عنوان دیگری از عناوین تقابل، یک نوع وحدتی است لااقل از وحدت در وجود و یا وحدت در مفهوم شیئیت به خصوص که بنابر عقیدهٔ ما وجود در کلیهٔ موجودات دارای حقیقت واحدی است.)[1]

پس وحدت بر دو قسم است: وحدت حقیقیه (که صفتی است برای شیئی که خود به اعتبار ذات خود نه به اعتبار امر دیگری دارای وحدت باشد و به اصطلاح صفت وحدت وصف به‌حال ذات و نه وصف به حال متعلق باشد مانند وحدت ذات واجب‌الوجود و وحدت حقیقت وجود و وحدت عقل اول در مرتبهٔ وجود عقلانی خود) و وحدت غیرحقیقیه و آن عبارت از این است که امور متعددی مشترک در امر واحدی باشند که آن امر واحد، جهت وحدت و اتحاد مابین آن امور است و این امر واحد (که جهت وحدت و اتحاد امور مذکور است) یا امری است مقوم ذات و ماهیت آن‌ها (از قبیل جنس و فصل و نوع) و یا امری است عارض بر ذات آن امور (از قبیل کم و کیف و سایر اعراض).

پس اتحاد در نوع را مماثلت و اتحاد در جنس را مجانست و اتحاد در کیف را مشابهت و اتحاد در کم را مساوات و اتحاد در وضع را مطابقت و اتحاد در اضافه را مناسبت خوانند. و واضح است که جهت وحدت و اتحاد در این امور بازمی‌گردد به آن‌چه که دارای وحدت حقیقیه است (زیرا نوع و جنس و کیف و کم و وضع و اضافه که جهت وحدت در امور نامبرده‌اند هر کدام واحد به وحدت حقیقیه‌اند) لکن برای وحدت حقیقیه نیز مراتبی است مختلف از حیث شدت و ضعف و قوی‌ترین امور در اتصاف به صفت وحدت حقیقیه، آن امری است که هیچ‌گونه کثرتی در آن به هیچ‌وجه وجود ندارد (مانند ذات واجب‌الوجود و حقیقت وجود و وحدت که مبدأ اعداد است) و غیر این وحدت (از سایر اقسام وحدت حقیقیه) گاهی واحد جنسی است (مانند جسم مطلق و جسم نامی و حیوان) وگاهی واحد نوعی است (مانند انسان و فرس) وگاهی واحد عددی یعنی واحد شخصی است و واحد عددی شخصی یا این‌که در خارج به هیچ وجه قابل قسمت نیست و یا این‌که قابل قسمت است.

قسم دوم یعنی آن‌که قابل قسمت است گاهی واحد بالاتصال است (مانند جسم واحد که

۱ـ شواهد، صص ۱۰۳ به بعد.

وحدتش عبارت است از اتصال امتداد در جهات سه‌گانه) و گاهی واحد بالترکیب است (مانند بدن انسان و حیوان که دارای ترکیب طبیعی است و یا معجون مرکب از داروهای مختلف که در اثر ارتباط اجزا و یا اختلاط اجزا، به صورت موجود واحدی مرکب از اجزای گوناگون درآمده و دارای ترکیب صناعی است).

قسم اول (یعنی آن‌که در خارج به هیچ‌وجه قابل قسمت نیست) یا این‌که دارای وضع (یعنی قابل اشارهٔ حسیه) است مانند نقطه (که نهایت خط و قابل اشارهٔ حسیه است) و یا این‌که دارای وضع و قابل اشارهٔ حسیه نیست، این چنین موجود واحدی جوهری است مفارق (و مجرد از ماده و لواحق ماده) مانند عقل و نفس و باید دانست که شرف و فضیلت هر موجودی به سبب غلبه وحدت است در آن، هرچند موجودی (اگرچه از یک جهت و یا چندین جهت دارای کثرت باشد) خالی از نوعی از وحدت نیست حتی این‌که عدد عشره (در عین داشتن کثرت آحاد)، در عشریت (که مرتبه‌ای است از مراتب اعداد) دارای وحدت است بلکه درحقیقت، عشره برای خود (و نسبت بدین مرتبه از وجود) واحد است. (یعنی یک واحدی است از مراتب اعداد چنان که می‌گوییم یک عشره و یا ده عشره و یا صد عشره مثلاً) و نسبت به غیر (یعنی نسبت به سایر مراتب اعداد و همچنین نسبت به آحادی که از آن‌ها تألیف یافته است) عشره است.

پس هر چیزی که وجودش از کثرت دورتر است از ماسوای خود (که دارای کثرت و یا کثرت بیش‌تری است) اکمل است.

واقعه ـ یکی از سوره‌های قرآن است ملاصدرا می‌گوید منظور از کلمهٔ واقعه در سورهٔ واقعه قیامت است که حتمی‌الوقوع است.[1]

واهمه ـ یکی از قوای باطنی و یا یکی از قوتهای پنج‌گانه باطنی است. ملاصدرا قوای ذاکره، واهمه و متخیله را در یک فصل بررسی کرده و گوید اما متخیله که به اعتبار این‌که ناطقه او را به‌کار دارد مفکره هم نامیده‌اند یعنی اگر ناطقه او را در ترتیب فکر به‌کار دارد مفکره نامیده‌اند. پاره‌ای در مقام اثبات این معنی که متخیله غیر از سایر قوی است گفته‌اند که فعل و عمل غیر از ادراک و نظر است و در این تردیدی نیست و ما می‌توانیم که پاره‌ای از صورت‌های محسوسه را با پاره‌ای دیگر ترکیب کنیم و همین‌طور پاره‌ای از صور محسوسه را از پاره‌ای دیگر تحلیل و تفصیل کنیم به آن نحو که در خارج دیده‌ایم و مثلاً حیوان دو سر بسازیم و یا حیوانی که سر پرنده دارد و یا پرنده‌ای که سر حیوان دارد و یا کله آدم دارد و یا دریایی از حیات بسازیم و غیره. این‌گونه تصرفات کار قوت‌های معروف مانند حافظه و... نیست و قوه‌ای باید که این کارها را انجام دهد. ملاصدرا ثابت می‌کند که واهمه و ذاکره کارشان آن کارهای یاد شده نیست و قوه دیگری است که آن را متخیله نامیده‌اند. ← خیال.

وجوب ـ ← واجب.

وجود ـ وجود یعنی هستی.

یکی از مباحث بسیار دشوار در فلسفهٔ ملاصدرا بحث از وجود و اطلاقات آن می‌باشد. مسأله وجود از دیدگاه ملاصدرا اساس فلسفهٔ الهی است، هم الهی به معنی اعم و هم الهی به

۱ـ تفسیر سوره واقعه، ص ۱۳۵.

معنی اخص و بلکه در تمام مسائل فلسفی از دیدگاه این فیلسوف وجود دارای نقش است. تقریباً همهٔ فلاسفه قبل از ملاصدرا (نه عرفا) بر آن بودند که وجود معادل هستی فارسی است و مفهوم ذهنی و اعتباری است و حداکثر رابط بین موضوعات و محمولات است چنان‌که در این قضایا «هوا سرد است» و «آتش گرم است» و «حسن داناست» و «علی شجاع است» این «است‌ها» که همان هست است، محمولاتی را به موضوعات ربط داده است و وجود غیر ازین گونه وجود ربطی چیز دیگری نیست و در مثال «زید موجود هست» و «عمر موجود نیست» آن‌چه اصالت دارد زید است و جملهٔ موجود هست مفید این امر است که زید را در دار تقرر و جهان عین می‌توان مشاهده کرد چون موجود است و عمر را نمی‌توان مشاهده کرد چون تقرر عینی ندارد پس معنی موجود هست و موجود نیست تقرر و عدم تقرر عینی است و به عبارت دیگر این هست و نیست را به عنوان وصف وحالت زید و عمر به‌کار می‌بریم و خود هست و نیست دو مفهوم متقابل‌اند. هست مابازائی ندارد به‌جز زید و بالجمله هست را مقابل نیست به‌کار می‌بریم و همان‌طور که نیست وصف عمرو است «هست» وصف زید است و بنابراین هست دارای مصداقی نیست یک معنی نعتی وصفی است.[1] ملاصدرا گوید درست است که مفهوم هست، یک مفهوم ذهنی و اعتباری است و معنی لغتی است لکن مصداق دارد و مصداق آن هم وجود است و قابل تعریف نیست، استدلال سادهٔ او این است که هر چیزی را به‌وسیله وجود تعریف می‌کنند و چیزی شناخته‌تر از وجود نیست تا بتوان وجود را به آن شناخت. ملاصدرا براساس نظریهٔ خود در اصالت وجود گوید: مفهوم وجود اعرف چیزها است و بالوجدان می‌توان دریافت و کنه و حقیقت وجود در نهایت خفا است یعنی آن مصداق ذومراتب. وی گوید: چون برای وجود تعریفی نیست بنابراین برای اثبات آن نتوان برهان آورد زیرا همان‌طور که در منطق گفته‌اند حدّ و برهان در حدود مشترکند و گوید: امکان، وجوب و وجود و نظایر آن‌ها از اموری است که مرکوز در ذهن و به فطرت اولیه مرتسم در عقل‌اند.[2]

ملاصدرا گوید: مفهوم وجود مشترک است و محمول است بر همهٔ اشیای متقرر به حمل تشکیکی و نه حمل تواطؤ. وی گوید مشترک بودن وجود بین ماهیات تقریباً از اولیات است و عقل بداهة بین چند امر موجود مناسبت و مشابهت را درک می‌کند و فرق می‌گذارد بین چند ماهیت موجودو ماهیات غیرموجود و اگر موجودات در مفهوم مشارک نمی‌بودند لازم می‌آمد که حال پاره‌ای از موجودات با پاره‌ای دیگر مانند حال وجود با عدم باشد. ملاصدرا می‌گوید آن وجه مشارک بین ماهیات موجود که ما را مجاز می‌دارد که مفهوم وجود را بر آن‌ها اطلاق و حمل کنیم چیست، آن حدّ مشترک را ملاصدرا مصداق مفهوم وجود می‌داند و گوید: درست است که مفهوم وجود یک امر ذهنی و اعتباری است لکن این مفهوم اعتباری بر بی‌نهایت از ماهیات موجوده حمل و اطلاق می‌شود و بر یکایک آن‌ها هم اطلاق موجود و

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۳ ـ ۲۹، ۳۵.
۲ـ شرح حکمت اشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۲۳.

وجود می‌شود و بر کل آن‌ها نیز اطلاق موجود می‌شود و بنابراین حد جامع همهٔ ماهیات موجود یک امری است که مصداق همان مفهوم است.[۱]

و بالجمله ملاصدرا مفهوم وجود را یک امر کلی و مفهوم عام می‌داند که صدق آن بر افرادش از باب صدق کلی مشلک بر افراد خود می‌باشد و نه متواطی توضیح این‌که صدق مفاهیم کلی بر افراد و مصادیق خود در مواردی به تشکیک است و در مواردی به تواطرد. منظور از تشکیک این است که در صدق بر افراد متفاوت باشد مانند مفهوم نور که صدق و اطلاق آن بر نور قوی و اقوی اولویت دارد تا بر نور بسیار ضعیف و منظور از تواطؤ این است که صدق آن بر مصادیق خود یکسان باشد مانند مفهوم انسان که صدق آن بر همهٔ افراد انسان یکسان است. زید، عمر، حسن، تقی همه انسانند و این طور نیست که یکی دارای انسانیت شدید باشد و یکی ضعیف لکن در نور این‌طور نیست و نور مراتب دارد.

پس مفهوم وجود هم به‌مانند سایر کلیات امری است اعتباری و ذهنی ولکن این مفهوم دارای مصداق است. لکن به‌مانند مفهوم انسان نیست که مصادیق متباین داشته باشد و بلکه از دیدگاه ملاصدرا نوع کلی است که یک مصداق دارد و آن یک مصداق مراتب دارد.

ملاصدرا صدق مفهوم وجود را بر افراد و مصادیق که درواقع مصادیق همه مراتب یک مصداق‌اند به اولیت و اولویت و اقدمیت و اشدیّت می‌داند و گوید: وجود در بعضی از موجودات مقتضی ذاتش می‌باشد (ذات حق) و در بعضی نه و در بعضی به‌حسب طبع اقدم است در بعضی اتم و اقوی است. وی گوید: آن وجودی که بلاسبب است اولی و اقدم است به موجودیت از موجودی که دارای سبب است و متقدم بر همهٔ موجودات است بالطبع و وجود هر یک از عقول فعّاله بر عقل بعد از خود تقدم دارند و وجود جوهر بر وجود عرض تقدم دارد، وجود مفارق اقوی از وجود مادی است، در موجودات مادی هم اجسام تقدم دارند بر وجود هیولی، وی گوید: متقدم و متأخر و اقوی و اضعف در حکم مقوم موجودات‌اند، وجود در هر مرتبه غیر از مرتبهٔ سابق ولاحق خود می‌باشد و در عین حال عین آن دیگر است.[۲]

ملاصدرا گوید حقیقت هر چیزی عبارت از خصوصیّت وجود او است (مرتبهٔ وجود او است) و چون حقیقت اشیاء به نحوهٔ وجود و مرتبه‌ای از آن می‌باشد بنابر این خود وجود و صرف وجود اولی است به این‌که دارای حقیقت و واقعیت باشد و تقرر هر چیزی به وجود است و تقرر وجود به نفس ذات خود است چنان‌که سفیدی هر چیزی به بیاض است و بیاض به خود سفید است و نیز چون سفیدی هر چیز به بیاض است خود بیاض اولی است به این‌که ابیض باشد و بالجمله همهٔ اشیاء به وجود عارضی موجودند و خود وجود بالذات موجود است ملاصدرا گوید: وجود نفس ثبوت ماهیت است و نه ثبوت چیزی برای ماهیت تا این‌که به‌حکم ثبوت شیء برای شیئی فرع ثبوت مثبت‌له باشد و آنان که وجود را اعتباری و ماهیت را اصیل می‌دانند از این مطلب غفلت

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۶ـ۳۶.

۲ـ همان، صص ۳۷ـ۴۳.

کرده‌اند. وی گوید: تخصص وجود (به‌مراتب) یا به نفس حقیقت وجود است و یا به مرتبه‌ای از تقدم و تأخر و شدت و ضعف و یا به نفس موضوع آن می‌باشد.

معنی تخصص وجود به نفس حقیقت آن این است که وجود به اعتبار شؤون ذاتی و به اعتبار نفس حقیقت بسیطهٔ خود مشخص به‌مراتب است.

و تخصص آن به موضوع خود یعنی ماهیات متصف به آن، به اتّصافی که در اعتبار عقل است، به اعتبار شؤون ذاتی و نفسی او نیست و بلکه به اعتبار ماهیات متخالفة الذوات موصوف به وجود است هرچند وجود و ماهیّت در خارج متحداند.

و بالجمله هرچند مفهوم وجود عام، امری ذهنی مصدری انتزاعی است ولکن دارای افراد و مصادیق است در عین حال همان‌طور که «شیء» یک مفهوم اعتباری عام است و مصادیق آن خارجی است. نسبت وجود به افراد عینی آن مانند نسبت «شیء» است به افرادش لکن وجودات معانی مجهول الاسامی است و آن‌چه معلوم الاسامی است ماهیات است. پس تخصص وجودات و نام‌گذاری آن‌ها به‌مراتبی است که دارند، وجود مجرد، وجود مادی، وجود عقول، وجود نفوس، و وجود اجسام و... و این وجودات در عین حال که مراتب یک وجودند، هویات بسیطه و حقیقت وجود نه معنی جنسی است و نه نوعی و نه کلی و متقوم از جنس و فصل نمی‌باشند.

پس درحقیقت وجود هیچ‌گونه ترکیبی راه ندارد نه مرکب از اجزای خارجی و نه عقلی تحلیلی و او را به هیچ‌وجه سببی از اسباب نیست.

ملاصدرا دربارهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت گوید: ماهیت درواقع و خارج متحد با وجود است به نحوی از اتحاد (اتحاد متحصل ولامتحصل) نهایت عقل می‌تواند آن امر واحد را منحل به دو امر کند و به تقدم وجود بر ماهیت حکم کند، زیرا وجود اصل است و آن‌چه صادر از مبدأ است وجود است و ماهیت محمول بر آن متحد با آن می‌باشد و از لحاظ حکم ذهنی ماهیت متقدم بر وجود است. پس وجود از لحاظ تقرر در خارج متقدم بر ماهیت است چون آن‌چه محصول بالذات و صادر از مبدأ است وجود است و ماهیت در ذهن تقدم بر وجود دارد زیرا در احکام ذهنی ماهیت تقدم دارند.

ملاصدرا می‌گوید مسألهٔ وجود و مراتب آن هم همانند نور است وی می‌گوید: همان‌طور که پیروان حکمت اشراقی نور را حقیقت عینی ذومراتب به تشکیک می‌دانند ما نیز وجود را حقیقت عینی ذومراتب می‌دانیم و همان‌طور[1] که نور دو اطلاق دارد یکی معنی مصدری و مفهوم عام عارض بر افراد که صرف انتزاع ذهنی است و یکی حقیقت عینی که صرف فعلیت و ظهور است وجود هم دو اطلاق دارد یکی مفهوم وجود که کلی است و عام است و صرف انتزاع ذهنی است و دیگر عبارت از امر حقیقی عینی است که عدم ولاشیئت از ذات او ابا دارد. ملاصدرا منظورش از وجود ذومراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص این وجود است و نه مفهوم وجود.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۶۴

وجودات امکانیه ـ ← امکان.

وجودات عقلی ـ این اصطلاح تعبیر دیگری از عالم عقول است. در برابر وجودات نفسی که عالم نفوس است.[۱]

وجود اخروی ـ ملاصدرا در مقام توضیح دربارهٔ وجود اخروی گوید ما در مباحث مربوط به ماهیت و لواحق آن گفتیم که حقیقت هر چیزی عبارت از صورتی است که به‌وسیلهٔ آن آن چیزی، آن چیز است و ماده صرفاً حامل ماهیت آن می‌باشد در آن گاه که در این عالم است و ضعیف‌الوجود است زیرا اشیاء در این عالم از لحاظ صورت ضعیف‌الوجودند و تعلق به ماده و ظلمت موجب ضعف صورت و وجود آن‌ها[۲] شده است و ثابت کردیم که برای اشیایی که در این عالمند یک نشأهٔ دیگر هست که نشآت دوم آن‌ها است و نحوهٔ دیگر از وجود آن‌ها است و برای صور نوعیه عالم دیگراست که وجود آن‌ها در آن عالم بی‌نیاز از مواد عنصری است و قائم بذات خود و موجود به وجود فاعل‌شان می‌باشند و نه به وجود قابل‌شان و این وجود اخروی بر دو گونه است....

وجود انبساطی ـ مراد وجود واجد خارجی است که منبسط بر موجودات عالم است.[۳]

وجود انتزاعی ـ وجود اثباتی ـ مراد همان وجود به معنای مفهوم عام اعتباری است.[۴]

وجود بحت ـ منظور وجود محض غیرمشوب به ماهیت است در تعبیرات ملاصدرا اطلاق بر ذات خداوند شده است وی گوید «حقیقت واجب تعالی وجود بحت قائم به ذات است که از آن تعبیر به وجود متأکد شده است.[۵]

وجود ذهنی ـ در تحت عنوان کلمهٔ عقل و علم و ادراک بیان شد که موجودات عالم خارج و عین را وجود دیگری است در اذهان و این‌که انسان به‌واسطه حواس ظاهری و باطنی خود اشیاء و موجودات عالم را دریافته و ادراک می‌کند و آن‌ها را در قوا و مشاعر خود حاضر می‌کند.

شکی نیست آن‌چه را از اشیاء و موجودات خارجی انسان درمی‌یابد و در قوت حافظه و ذهن او حاضر و مصور می‌شود مطابق است با آن‌چه در خارج است مثلاً از آتش صورت آتش مصور شود و از آب صورت آب مصور می‌گردد وگفته‌اند که انسان را قوتی است دراکه که منتقش گردد در آن اشیاء چنان‌که در آینه ولکن در آینه منتقش نمی‌شود مگر صور محسوسات و در قوای مدرکهٔ انسانی هم صور محسوسات و هم معقولات هر دو منقش می‌شوند.

و بالجمله در این‌که انسان به اشیاء و موجودات عالم خارج علم حاصل کرده و صوری از آن‌ها در قوای ذهنیه انسان حاصل می‌شود شکی و شبهه‌ای نیست.

و باز در این‌که علاوه بر صور موجودات محسوسه که در ذهن انسان منقش و مصور می‌شوند امور معنوی و غیرمحسوس را هم انسان می‌تواند دریابد شکی نیست.

لکن در نحوهٔ حصول آن صور برای ذهن و بالأخره وجود ذهنی اختلاف است.

بعضی گویند اشیاء به‌نفسه و عینه حال در

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۲۱.
۲ـ تفسیر آیةالکرسی، ص ۲۸۰.
۳ـ رسائل، ملاصدرا، ص ۱۴۳.
۴ـ مشاعر، ص ۱۵.
۵ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۱۳۱.

ذهن می‌شوند یعنی در ذهن حلول می‌کنند بعضی گویند اشباح اشیاء منطبع در ذهن می‌شوند بعضی گویند صور اشیاء حال در ذهن می‌شوند بعضی گویند ذهن صور را صادر می‌کند یعنی می‌سازد و عقاید و آرای دیگر. صدرا در مقام بیان نظر و عقیدهٔ خود گوید.[1]

۱ـ وجود امر خارجی بوده و مجعول بالذات است و آن هم دارای مراتبی است و هر مرتبتی آثار و خواص مخصوص دارد مناسب با آن مرتبت. وجود ذهنی هم طوری از وجود است که نه فاعل است و نه منفعل و نه محرک است و نه متحرک.

۲ـ خدای متعال نفس انسان را طوری آفریده است که می‌تواند خود خالق و آفریننده باشد و صور مجرده و مادیهٔ بیافریند زیرا نفس از سنخ ملکوت است و ملکوتیان را اقتدار خلق و آفرینندگی هست و می‌توانند صور قائمهٔ به‌ذات و مجرده را بیافرینند و ابداع کنند و می‌توانند صوری‌که قائم به ماده‌اند خلق کنند.

و هر صورتی‌که صادر از نفس و فاعل دیگری باشد حصول آن بعینه حصول برای فاعلش می‌باشد و شرط حصول چیزی برای چیز دیگر حصول در آن نیست و چه بسا امری که حاصل برای چیزی باشد بدون قیام آن چیز بدان به‌نحو حصول و وصف.

چنان‌که صور تمام موجودات حاصل برای ذات حق است بدون قیام و حلول آن‌ها در ذات حق.[2]

۳ـ خدای متعال نفس انسان را طوری آفریده است که او را عالم خاصی باشد که در آن عالم کلیه موجودات از جواهر و اعراض مفارقه و مادیه و افلاک، متحرکه و ساکنه و عناصر و مرکبات هست و نفس آن‌ها را مشاهده می‌کند به نفس حصول آن‌ها برای نفس نه به حصول دیگری برای آن و بالأخره خدا نفس انسان را آفریده است که مثال و نمونهٔ ذات و صفات و افعال خود باشد او را ممکن است که هر چه بخواهد در آن می‌آفریند ولکن نفس با این‌که از سنخ ملکوت است مع‌ذلک ضیعفةالوجود است و از این جهت است که آثار مترتبهٔ بر مخلوقات نفس در غایت ضعف است و آنچه را نفس می‌آفریند اشباح و اظلال موجودات خارجیه است.

و اگر چه ماهیات در هر دو نحو از وجود محفوظ‌اند لکن آثار مترتبهٔ بر موجودات و مخلوقات نفس غیر از آثار مترتبهٔ بر موجودات خارجی صادر از حق است مگر بعضی از اولیاءالله که از جهت شدت اتصال نفس آن به عالم قدس می‌توانند با قوت نفسانی خود اموری را که آثار خارجی بر آن‌ها مترتب باشد ایجاد کنند و بیافرینند.

و بالجمله موجودات و مخلوقات نفس را به نام وجود ذهنی می‌نامند که صادر از نفس است و آثاری بر آن‌ها مترتب نیست مگر آثار ضعیف خاص و آن موجوداتی‌که آثار بر آن‌ها مترتب است به نام موجود خارجی نامیده می‌شوند.

و بنابراین صدرا تمام عقاید و آرایی‌که در مورد وجود ذهنی اظهار شده است مردود می‌داند و موجودات ذهنی را مخلوق ذهن می‌داند که صرفاً آفریده شده ذهن‌اند و شبیه و مثال موجودات عینی‌اند.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۲۶۳ به بعد.
۲ـ همان، صص ۲۶۳، ۲۶۸.

از وجودات ذهنی تعبیر به وجود رابطی هم شده است چنان‌که گویند (والوجود الرابطی ای المعلوم للقوی الادراکیة والمشهود لها و الحاضر لدیها انما هی الوجودات الحسیه اوالعقلیه اما الحسیات فباستیناف وجودها عن النفس الانسانیة و مثولها بین یدیها فی غیر هذا العالم بواسطة مظهر لها... اما العقلیات فبار تقاء النفس الیها و اتصالها بها».

و بالجمله ملاصدرا گوید:

۱ـ ممکنات را ماهیتی است و وجودی و اثر جاعل اولاً و بالذات وجود اشیاء است (با مراتبی که دارد) و نه ماهیت اشیاء زیرا ماهیات اشیاء از جهت شدت نقصان و ضعف آن متعلق جعل جاعل (اولا و بالذات) نیست و بیان شد که وجود دارای مراتب به شدّت و ضعف و نقصان و کمال است و هر اندازه وجود کامل‌تر باشد آثار مترتب بر آن زیادتر است.

زیرا این وجود است که بذاته منشأ اثر است و گاه برای ماهیت و مفهوم واحد انحایی از وجود و ظهور است که پاره‌ای اقوی و پاره‌ای ضعف‌اند و بر پاره‌ای از آن‌ها آثاری مترتب است که بر پاره‌ای دیگر آن آثار مترتب نیست. و همان‌طور که جوهر را یک ماهیت و مفهوم است که گاه مستقل به نفس است و مفارق از ماده است مانند عقول و گاه محتاج به ماده است و مقرون به آن مانند صور نوعیه با مراتب و تفاوتی که دارند، وجود نیز اطواری دارد و مراتبی دارد.[۱]

۲ـ خداوند نفس انسان را به نحوی آفریده است که قادر است هم صور مجرده و هم صور مادیه را ایجاد و خلق کند، زیرا نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم قدرت وسطوت است و نفس را رسد که صور عقلیه قائم به‌ذات خود را بیافریند و هم صور قائمهٔ بر مواد را و هر صورتی که از فاعل صادر شود، حصول آفاقی نفسه عبارت از حصول آن برای فاعلش خواهد بود (نه حصول حلولی و وصفی) و بلکه به نحو حصول صدوری مانند قیام معلول به علت که قیام صدوری است و نه وصفی و حلولی و مانند حصول صور موجودات برای ذات خداوند. و هر صورتی که برای موجودی حاصل باشد، موجودی که مجرد از ماده است همان حصول مناط عالمیت آن موجود مجرد است به آن صور. حال آن صورت عین موجود عالم باشد (اتحاد عالم و معلوم) مانند علم نفس به‌ذات خود و یا غیر آن باشد. پس نفس انسان را عالمی است ویژه خود با جواهر و اعراض مفارقه و مادیه و افلاک متحرکه و ساکنه. و عناصر و مرکبات و سایر حقایق، نفس انسان این موجودات عالم خود را به نفس حصولات آن‌ها مشاهده می‌کند.

ملاصدرا گوید خداوند نفس را مثال ذات و صفات و افعال خود بیافرید تا معرفت آن وسیله شناخت خداوند باشد و آن را مجرد از زمان و احیان و اکوان بساخت و او را صاحب قدرت و اراده آفرید مملکت او را مشابه مملکت خود قرار داد، و نفس را آن قدرت و اختیاری داد که هرچه را خواهد آفریند لکن هرچند از سنخ ملکوت است و عالم قدرت، ضعیفةالوجود است، زیرا در مراتب نزول از وجود واقع است، بین او و ذات حق وسایط است و کثرت وسایط بین او و منبع وجود موجب ضعف وجودی اوست.

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۶۴.

و بنابراین آثار وجودی نفس انسان در غایت ضعف وجودی است و بلکه عبارت از اظلال و اشباح وجودات خارجیهٔ صادر از خداوند است، هرچند ماهیت‌ها در هر نوع از وجود محفوظ است (وجودات خارجی و وجودات ذهنی) و لِذا آثاری که مترتب است بر وجودات خارجی که مخلوق حق‌تعالی است، بر وجودات ذهنی که مخلوق نفس انسان است مترتب نیست. مگر پاره‌ای از اصحاب معارج که مجرد شده از کالبدهای انسانی و بشری بدر آمده باشند (یعنی اولیاءالله) که از جهت شدت اتصال‌شان به عالم قدس قادرند که عیناً اموری را که وجود خارجی یابند بیافرینند که دارای همان آثار خارجی باد.

در این باب از ابن‌عربی شواهد و امثالی آورده است.

باتوجه به دو مقدمهٔ بالا، نظر ملاصدرا در ماهیت وجود ذهنی کاملاً روشن می‌شود و آن‌چه در فصول بعد در این باب آورده است عبارت از ذکر اقوال مختلف است و توضیح در اطراف همین دو مقدمه.

ملاصدرا در باب چگونگی ماهیت وجود ذهنی اقوال و آرای گوناگون را نقل و نقض کرده است ماحصل نظر ملاصدرا در باب وجود ذهنی همان توضیحی است که در دو مقدمه مذکور داده است.

وی گوید: نفس نسبت به مدرکات خیالی و حسی خود شبیه به فاعل مبدع است و با قبول این اصل بسیاری از ایراداتی که فلاسفه بر وجود ذهنی وارد کرده‌اند خود به خود دفع می‌شود، زیرا همهٔ این ایرادات مبنی بر این است که نفس محل مدرکات باشد و قیام به شیء عبارت از حلول در آن باشد.[1]

ملاصدرا در شواهد الربوبیه در مسألهٔ وجود ذهنی پس از نقل قول فخررازی آن را به سبکی دیگر بررسی کرده است.

اشــراق دوم: در اشاره به وجود ذهنی (گروهی از حکما مانند امام فخررازی اصولاً منکر وجود ذهنی و حصول اشیاء در ذهن شده‌اند و می‌گویند علم نفس به اشیای خارجی عبارت است از اشراف و احاطه نفس بر اشیاء بدون آن‌که صورتی از آن‌ها در ذهن وارد گردد. بعضی دیگر گفته‌اند اشیاء به حقیقت ذات و ماهیت خویش در ذهن حاصل نمی‌گردند، بلکه مثال و شبحی از آن‌ها در ذهن حاصل می‌گردد. ولی اعاظم حکما و فلاسفه معتقدند به این‌که ذات و حقیقت اشیاء بدان‌گونه که در خارج‌اند به وجودی صوری به نام وجود ذهنی در نفس حاصل می‌شوند. پس انسان ذهنی تصوری، انسانی است واقعی و حقیقی که با تمامی ذات و ماهیت خود که عبارت است از حیوان ناطق، در ذهن موجود گردیده و هیچ فرقی مابین انسان ذهنی تصوری و انسان خارجی نیست، به‌جز این‌که انسان خارجی موجود به وجودی است عینی و منشأ آثار، و انسان تصوری موجود به وجودی ذهنی با آثاری دیگر.

اشراق چهارم: در اشاره به مسلک دیگر در اثبات وجود ذهنی.[2]

آن طریق این است که ما می‌توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و همچنین از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد (مانند

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، ص ۲۸۷.
۲ـ ترجمه شواهد، صص ۴۱ به بعد.

انسان و فرس و حمار)، تعینات و خصوصیات شخصیه و تحصلات نوعیه، یک معنی واحد نوعی و یا یک معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی و یا جنسی را بر آن افراد و یا انواع به حمل هوهو حمل کنیم (و بگوییم مثلاً زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترک نوعی یا جنسی ممکن نیست که در خارج به صورت یک معنی واحد مشترکی (که جام جمیع خصوصیات و یا جامع جمیع فصول نوعیه باشد)، موجود گردد. زیرا محال است که موجود واحدی در خارج متصف گردد به صفات متضادی که عبارتند از تعینات متخالف و لوازم و خصوصیات متضاد مربوط به افراد و یا انواع (از قبیل کوتاهی و بلندی قامت و یا سفیدی و سیاهی رنگ و یا اوصاف دیگری در افراد یک نوع، و از قبیل فصل ناطق و یا فصل ساهل و یا فصل ناهق در انسان و فرس و حمار که سه نوع مختلف‌اند.[1] و این معانی در علم و ذهن حاصل می‌شوند.

وجود رابطی ـ از دیدگاه فلاسفه وجود به‌دو معنی است یکی وجودی که مقابل وجود محمولی است که وجود شیء فی‌نفسه باشد که در مواد سه‌گانه به‌کار برده می‌شود که رابط در قضایای حملی ایجابی است و این به‌جز نسبت حکمی است. (زیرا هر قضیه دارای سه جزء است. موضوع و محمول و نسبت بین محمول و موضوع و حکم به آن نسبت را بعضی جزء چهارم دانسته‌اند) دیگر وجودی که یکی از اعتبارات وجود شیء است که از معانی وصفی است وجود معلول از آن جهت که معلول است عیناً عبارت از وجود آن برای علت خود است و درواقع وجود معلول عبارت صرف ارتباط آن بر جاعل می‌باشد.

ماحصل کلام وجود یا وجود رابط است و یا محمولی:

وجود رابط ثبوت چیزی است برای چیزی دیگر مثال در عربی «البیاضی موجود فی‌الجسم» و مثال فارسی «عاطفه در انسان وجود دارد» و «احمد دانا است» که نوع وجود «است» و یا وجود صفت قدرت در انسان و یا بیاض موجود در جسم، وجود استقلالی نیست که وجود فی‌نفسه ندارد و بلکه فی‌غیره ولغیره است که نوعی معنی حرفی است و محمول را به موضوع ربط می‌دهد این نوع از وجود صرف رابط است در قضایای ایجابیه. و در قضایای سالبه هم سلب ربط است. این وجود رابط غیر از حکم است زیرا حکم در تمام عقود و قضایا وجود دارد حتی سوالب ولکن این وجود رابط مخصوص قضایای موجبه است. این نوع از وجود را پاره‌ای وجود رابطی نامیده‌اند و وجود رابطی را دو قسم کرده‌اند یکی همین وجود که مفاد کان ناقصه است و دیگر وجود رابطی که وجود محمولی است که مفاد کان تامه بوده و وجود شیء است فی‌نفسه در باب وجود محمولی گفته‌اند دو قسم است، یا وجودش فی‌نفسه و لنفسه است مانند وجود عقل و یا جسم و یا وجودش فی‌نفسه است ولکن نه لنفسه مانند وجود اعراض که قسم دوم را ربطی هم گفته‌اند.

و اما وجودی که هم فی‌نفسه است و هم لنفسه یا به نفسه هم می‌باشد که قهراً وجود

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۴۱ به بعد.

خداوند است و یا به نفسه نیست و بلکه به غیره است مانند وجود جواهر.

و وجود رابط یعنی رابط بین موضوع و محمول نه وجودی خواهد بود و نه حتی چیزی از چیزها و اگر اطلاق وجود هم بر آن می‌شود تنها از باب اشتراک لفظی است و نه معنوی. چون آن یک معنی حرفی است ولکن اگر همین معنی حرفی ملحوظ فیه شد و خود مورد حکم واقع شد. یعنی به عنوان موضوع و یا محمول مورد لحاظ واقع گردید در این صورت تبدیل به وجود محمولی شود و بالجمله معانی حرفی و روابط مستقلاً هیچ نمی‌باشند و واسطهٔ در ربطاند و اگر منظور الیه واقع شوند یعنی موضوع و یا محمول قضایا واقع شوند به صورت وجود اسمی درمی‌آیند. و مثلاً اگر گفته شود «سفیدی موجود در جسم است» «موجود» یک معنی حرفی است و اگر گفته شود «سفیدی موجود است» موجود دارای معنی اسمی است. اگر گفته شود «آتش گرم است» است یا هست معنی حرفی است و اگر گفته شود «آتش هست» هست معنی اسمی است. وجود معلولات برای علت صرف ربط و تعلق است از دیدگاه ملاصدرا و بنابراین از دیدگاه ملاصدرا وجود رابطی و رابط مخصوص به اعراض نیست و بلکه صور نوعیه و جسمیه که جوهرند و معلول برای علت، نوع وجود رابطی به یک معنی ر نسبت به خداوند همه موجودات رابطی و بلکه صرف ربطاند هرچند هر عالی نسبت بمادون خود وجود نفسی و استقلالی دارند. همان‌طور که نسبت به‌مافوق وجود رابط اند. پس از دیدگاه ملاصدرا وجود رابطی هم بر دو گونه است یکی مفهوم تعلقی که مستقلاً تعقّل نمی‌شود که آن هم مانند وجود رابط معنی حرفی است. ملاصدرا می‌گوید این قسم از موجود رابطی را به هیچ‌وجه نتوان تبدیل به معنی اسمی کرد و مستقلاً منظور نظر کرد و به صورت وجود محمولی درآورد و رابطی به معنی دوم مفهوم مستقل به تعقّل است که می‌توان آن را منظور الیه قرار داد بالاستقلال. البته ملاصدرا در آخر کار می‌گوید همه جهان وجود وجودشان صرف ربط و تعلق است.[1]

وجود مستعار ـ مراد وجودات انتسابی و وجودات ممکنات است.

وجود مصدری انتزاعی ـ منظور مفهوم وجود است که امری عامّ و انتزاعی است و از دیدگاه ملاصدرا منشأ انتزاع آن وجود حقیقی عینی ذومراتب است که به قول ملاصدرا «مایُنتَزع هو منه امر قائم بذاته هوالواجب الحق» تعبیر دیگر او از مصداق و منشأ انتزاع مفهوم عام مصدری وجود مطلق است، وجود مطلق غیرمشوب به عدم. ← وجود مطلق.

وجود مطلق ـ مراد وجود عینی خارجی است که کلی به معنی سعی است و مطلق است.

و گاه مراد از وجود مطلق وجودی است که شامل تمام موجودات می‌شود اعم از واجب و ممکن.

و گاه مقابل وجود نتزاعی است.

و بالأخره وجود مطلق محدود به حدود معینی نیست و کل‌الاشیاء است علی وجه ابسط.[2]

و بالجمله تعبیر ملاصدرا از وجود مطلق غیر از تعبیر فلاسفهٔ دیگر است. منظور او از

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۱، صص ۳۲۷ به بعد.
۲ـ همان، ص ۱۳۴.

مطلق کلی شامل افراد مختلف‌الحقیقه و یا متفق الحقیقهٔ به معنی منطقیان و فلاسفه نیست و منظور او از مطلق عموم سعی است و وجود مطلق از دیدگاه او یعنی وجود غیرمشوب به عموم و خصوص و تعدد و انقسام است و با این فرض مصداق وجود یکی است و اصولاً مسأله تعدد واجب متصور نخواهد بود چون یک وجود است ذومراتب که مرتبهٔ شدید فوق شدت آن ذات حق است و تصور دوئیت در آن مرتبهٔ فوق شدت نمی‌شود یعنی یک مرتبه از همهٔ مراتب شدیدتر است.

وجود منبسط ـ وجود منبسط که در لسان عرفا نفس رحمانی نامند بنابر نظر و رأی صدرا اول ما صدر است که حق‌المخلوق هم نامیده می‌شود و نورساری در تمام‌موجودات هم نامند و روح وجود هم گویند که در تمام موجودات ساری و در هر مرتبتی به صورتی نمایان می‌شود و ظل و هباء و عما هم نامند.[۱]

وحدت و کثرت ـ از جمله مباحث مربوط به امور عامهٔ فلسفه بررسی وحدت و کثرت است ولواحق آن‌ها و در مقابل وحدت، کثرت است و باز در مقابل وحدت غیریت است، و هو هویت نوعی از وحدت است.

ملاصدرا گوید وحدت رفیق وجود است، هر کجا وحدت هست، وجود هست و هر کجا وجود هست، وحدت هست و این هر دو در صدق بر اشیاء متساوقند و به‌هرچه موجود گفته می‌شود واحد گفته می‌شود و در قوّت و ضعف نیز مانند همند. هرچه وجودش ضعیف‌تر و حدتش ضعیف‌تر و هرچه وجودش قوی‌تر وحدتش قوی‌تر است. ومتساوی‌بودن این دو از لحاظ مصداق است و نه مفهوم و بدین‌ترتیب اصالت و وحدت وجود را به بیانی دیگر شرح می‌دهد.[۲]

بین هر گروهی و کثیری از یک جهت وحدت وجود دارد که قهراً وحدت نسبی است و نه مطلق و حقیقی از دیدگاه ملاصدرا هر وحدتی و هر جهت وحدتی بازگشت به‌وجود می‌کند، چند رنگ گوناگون در اصل لونیت وحدت دارند که واحد بالکیف است آن جهت وحدت بازگشت به وجود می‌کند در افراد یک نوع مثل افراد انسانی وحدت بالنوع است که جهت وحدت همه افراد انسانیت باشد یعنی وجود آن در بین چند نوع وحدتی هست که وحدت جنسی است و انواع وحدت‌های دیگر؛ وحدت در نسبت و وحدت در اتّصال، وحدت بالاجتماع و وحدت بالمقدار و هو هویت عبارت از اتحاد بین دو امر است که از جهتی متغایر و از جهتی دیگر متحد باشند، وحدت مفهومی و اتحاد مصداقی مانند انسان و بشر و یا به وجهی انسان و حیوان که بین هر دو امری یا نسبت تساوی است و یا تباین و یا عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه که باز در نسبت هر دو امر یا هو هویت است به‌وجهی و یا غیریت است باز بطور کامل یا به‌وجهی از وجوه و بالجمله وحدت شخصی و با الشخص، وحدت بالنوع، وحدت بالجنس، وحدت بالمشابهت، وحدت بالمناسبت، وحدت بالمقدار، وحدت بالاتصّال، وحدت بالذات که در کتب فلسفی مذکور است و همهٔ

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۳، ص ۱۰۰ و ج ۲، سفر ۳، ص ۳۰۰.

۲ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۸۲ به بعد.

جهان هستی با مراتبی که دارند وحدت بالوجود دارند.

و بالجمله در برابر وحدت‌ها انواع غیریت‌ها است که مسألهٔ تقابل اشیاء باشد، از دیدگاه ملاصدرا وحدت و کثرت از لوازم و عوارض وجود است و ازین رو در باب امور عامّه مورد بررسی است.

تقابل بین دو به دو امر است یعنی هر دو امری را که درنظر بگیریم درصورتی‌که مصداقاً متحًد نباشند چند حالت دارند یا نسبت بین آن‌ها سلب و ایجابی است مانند زید و عدم زید. انسان ولا انسان قهراً این نسبت تناقض و سلب و ایجاب است یکی وجود و دیگری عدم است و اگر هر دو وجودی باشند لکن بین ماهیت آن‌ها نهایت بعد باشد مانند سیاه و سفید یا سیاهی و سفیدی تقابل آن‌ها تقابل تضاد است و اگر یکی از آن‌ها وجود و دیگر عدم همان وجود باشد مانند بصر و عدم بصر تقابل عدم و ملکه است یا تقابل عدم ملکه چون در طرف عدم باید ملکه‌و جود باشد یعنی به انسان کور می‌توان گفت اعمی و نه به دیوار که شأن بصیر بودن در آن نیست و اگر دو امر طوری باشند که تصور هر یک مستلزم تصور آن دگر باشد و وجود هر یک وابسته به وجود آن دگر باشد مانند پدر و پسر که تصوّر پسر بدون پدر و پدر بدون فرزند نمی‌شود و نسبت بین علت و معلول، علت موقعی علت است که دارای معلول باشد و معلول موقعی معلول است که علت داشته باشد و مانند عالم و معلوم و عاقل و معقول ملاصدرا می‌گوید در مقولات عالیه تضادی وجود ندارد زیرا پاره‌ای از آن‌ها با پاره‌ای دیگر در یک جوهر گرد آیند وی نوع نسبت بین واحد و کثیر را نوع تقابل دیگر می‌داند.[1] ← واحد و کثیر

وحی ـ یکی از مسائل کلامی که مورد بحث ملاصدرا است مسألهٔ وحی است در شواهد الربوبیه در این باب آرد.

اشراق هفتم: در بیان کیفیت اتصال نبی صلی‌الله علیه و آله به عالم وحی الهی و قضای ربانی و قرائت لوح محفوظ و لوح محو و اثباتی که محل نسخ احکام است. دانستید که حقایق کلیهٔ اشیا، هم در عالم عقلی که به نام «قلم الهی» نامیده شده است، و هم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «ام‌الکتاب» نامیده شده است و هم در الواح قدریه که قابل محو و اثبات‌اند، ثبت گردیده‌اند. همان‌طور که آیهٔ شریفهٔ «یَمْحوُالله ما یشاءُ و یُثبِتُ و عنده امُّ‌الکتابِ» (خداوند هر چه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و ام‌الکتاب نزد اوست)[2] حاکی از آن است و باید بدانید که جمیع کتب نامبرده (یعنی عالم عقلی و عالم نفسانی و الواح قدریه) کتاب‌هایی هستند که حضرت حق، جل و علا، به مقتضای اسم «الرحمن» آن‌ها را به دست قدرت و عنایت خویش نوشته است. زیرا عنایت الهیه، وجود این کتب تکوینیه و انشای آن‌ها را بر وفق علمش به ذات خویش که علم فعلی و مستلزم وجود معلوم است، اقتضا نموده است. زیرا ماسوای او همگی آثار وجود و قدرت اویند (و آثار هر چیزی لازم و تابع وجود او است).

پس همان‌طور که شخص مهندس، نخست صورت ابنیه و نقشه و شکل و هندسهٔ آن‌ها را طرح‌ریزی می‌کند و آن را در صفحهٔ کاغذی

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۱۱۲ ـ ۱۱۸.
۲ـ رعد / ۳۹.

می‌نویسد، سپس آن‌ها را طبق نقشهٔ طرح شده به وجود می‌آورد، همین‌طور آفریننده و مهندس طراح آسمان‌ها و زمین، به مقتضای رحمت و عنایت، نسخهٔ عوالم وجود را که در حضرت ذات و علم ازلی طراحی شده است از اول تا به آخر از مرتبهٔ ذات و مقام علمی به عرصه و نشأهٔ وجود خارجی اعزام فرمود، و کلیهٔ عوالم، طبق نقشه و نسخهٔ علمی، به وسیلهٔ ملائکهٔ عماله‌ای که ملائکهٔ علامه، آن را به استخدام خود درآورده‌اند، موجود گردیدند. و چون صورت عالم وجود به تمام و کمال خود رسید، خدای بزرگ نوع بشر را از کرهٔ خاک آفرید و خواست که از جنس کرهٔ خاک و خاکیان برای خود خلیفه‌ای در دار دنیا و نایبی در تعمیر عمارت نشأهٔ آخرت قرار دهد (تا که در دار دنیا خلیفه و جانشین و مظهری از ذات و صفات او باشد) و ضمناً به ساختن و تعمیر نشأهٔ آخرت بپردازد، و این خلیفه عبارت از انسان است).[1]

لذا به انسان قوا و مشاعری به نام آلات حس و تخیل و تعقل عطا فرمود. پس هنگامی که به صورت عالم نگریست و آن را احساس نمود، صورتی از آن صورت خارجی مرتسم می‌گردد و از حس او به قوه خیال او منتهی می‌شود. زیرا کسی که نگاه کند به آسمان و زمین و سپس چشم خود را ببندد، در این هنگام صورت آسمان و زمین را در آینهٔ خیال خود می‌بیند و آن‌ها را مشاهده می‌کند و اگر احیاناً صورت آسمان و زمین در خارج معدوم و نابود گردد، خللی در مشاهدهٔ صورت خیالی وارد نمی‌کند (بلکه صورت خیالی آن‌ها در آینهٔ خیال محفوظ خواهد بود). سپس همین صورت از آینهٔ خیال به عقل منتقل می‌گردد. ولی به نحوی اعلی و ارفع و اشرف از صورت خیالی. اما در عقل، حقیقت اشیاء و اموری که صورتی از آن‌ها در حس و یا در آینهٔ خیال جلوه‌گر می‌شوند، حاصل می‌گردد (زیرا عقل محل تجلی حقیقت اشیاء است نه محل انعکاس صور آن‌ها).

پس آن‌چه که در عقل حاصل می‌شود عیناً موافق و مطابق است با آن‌چه در نفس‌الامر موجود است، و صورت مجموعه عالم کونی یعنی عالم اجرام و اجسام (همان‌طور که قبلاً گفتیم) مطابق با نسخهٔ موجود در لوح عقلی است که عبارت است از قلوب ملائکهٔ مقربین و وجود عالم در لوح عقلی. و چنان‌که گفته شد سابق بر وجود او در لوح قدری است که آن هم سابق بر وجود کونی جسمانی است (و در مقام ایجاد، وجود عالم در لوح عقلی سابق بر وجود او در لوح قدری و وجود او در لوح قدری سابق بر وجود کونی جسمانی است) ولی در این‌جا یعنی در مقام ادراک و تصور، امر برعکس است (زیرا وجود کونی قدری، مقدمه بر وجود حسی و وجود حسی مقدمه بر وجود خیالی و وجود خیالی مقدمه بر وجود عقلی است).

پس وجود خیالی تابع وجود حسی، و وجود عقلی تابع وجود خیالی است. و قبل از این از مطالب گذشته ما تحقیقی در مورد اتحاد عاقل با معقول و اتحاد حس با محسوس و اتحاد خیال با امر متخیل دریافتی (و دانستی که هر یک از نیروهای سه‌گانهٔ ادراک با آن‌چه را که ادراک می‌کنند در وجود متحدند).

پس ادراک هر صورتی از صور عالم وجود، به وسیلهٔ هر یک از نیروهای سه‌گانه عبارت

۱ـ ترجمه شواهد، صص ۴۸۱ به بعد.

است از اتحاد انسان با آن صورت و تحقق وی به وجود آن صورت؛ و مسلم است که بعضی از آن وجودات وجود حسی و بعضی وجود خیال و بعضی وجود عقلی است. پس معلوم شد که وجود صادر از مبدأ در اولین منازل قوس نزول، عقل بوده و سپس نفس و سپس وجود حسی و سپس ماده گردیده و آن آخرین منازل قوس نزول است. سپس وجود بر خویشتن دور زد و در اولین مراتب دور (و طی منازل قوس صعود) وجود حسی و سپس نفس و سپس عقل گردید. پس مجدداً به همان مقام و مرتبه‌ای که از آنجا هبوط نموده بود ارتقا نمود و از این مطالب معلوم شد که خدای متعال هم مبدأ وجود و هم غایت وجود است.

پس هنگامی که انسان در سیر صعودی بدین مقام شامخ ربانی نایل گردید، بر کلیهٔ اسرار مکنون در عالم قضا و قدر الهی واقف می‌گردد و با چشم ملکوتی و دید و شهود عقلانی، قلم و لوح را مشاهده می‌کند. همان‌طور که رسول اکرم(ص) در مقام حکایت از دید و شهود خود در شب معراج می‌گوید مرا به جایی سیر دادند که صدای گردش قلم را (بر روی لوح قضا و قدر) می‌شنیدم. چنان‌که در آیهٔ شریفهٔ «لِنُرِيَهُ مِن آياتِنا انّه هوالسّميع البصير»[1] بدان اشاره شده است.

پس کتابت عقلیه (یعنی صوری که در لوح عقل ثبت گردیده است) مصون و محفوظ از تبدل و تغیر و نسخ و تحریف است و اما کتابت نفسیه (یعنی صوری که در لوح نفس ثبت گردیده است) قابل تغییر و تبدل و محو و اثبات است و نسخ احکام از آن‌جا ناشی می‌گردد، و بعید نیست که شنیدن صدای صریر یعنی گردش اقلام بر روی الواح جهت ثبت صور حوادث واقع در عالم، اشاره به صور قدریه‌ای باشد که اقلامی که رتبهٔ آن‌ها مادون رتبهٔ قلم اعلی است، بر الواحی که مادون لوح محفوظ‌اند، ثبت نموده‌اند. زیرا صوری را که قلم اعلی در لوح محفوظ ثبت می‌کند هرگز تغییر و تبدل پیدا نمی‌کنند و قابل محو نیستند و آن‌ها عبارتند از صور حقایق علوم عقلیه‌ای که هیچ‌گاه از صفحهٔ لوح محفوظ محو نمی‌شوند.

ولی آن اقلام یعنی اقلامی که صدای گردش آن‌ها را پیامبر اکرم(ص) شنیده است اقلامی هستند که صوری را در الواح محو و اثبات می‌نویسند و صحف و کتب و شرایعی را که بر انبیا علیهم‌السلام، نازل می‌گردند، همگی از نوع صوری هستند که در الواح محو و اثبات ثبت و ضبط گردیده‌اند؛ و لذا در یک شریعت و دین واحدی نسخ احکام روی می‌دهد و نسخ درحقیقت عبارت است از انقضای زمان اجرای حکم نه دفع و رفع حکم. زیرا آن‌چه که در صحنهٔ وجود و هستی داخل شد هیچ‌گاه منتفی و مرتفع نمی‌گردد زیرا هر امر حادثی را سببی است و برای آن سبب نیز سببی است تا سلسلهٔ اسباب منتهی گردد به امور حتمی قضائیه (که در عالم قضای الهی ثبت و ضبط گردیده) و به اسمای الهیه (که هر یک مقتضی ظهور یکی از مظاهر خود در عالم وجود و حاکی از انطوای حقیقت آن مظهر در ذات مقدس الهی است).

و هر کس که حقیقت امر در کیفیت صدور و ظهور کثرت و تغیر از ناحیهٔ حضرت احدیت سرمدیه را درک نموده باشد حقیقت حال (در

۱ـ اسراء / ۱.

مورد ضرورت حدود اشیاء از ناحیهٔ علل و اسباب و منتهی شدن کلیهٔ علل و اسباب به حضرات واجب‌الوجود که علت العلل و مسبب‌الاسباب است و کیفیت ظهور کثرت از مقام شامخ احدیت) بر وی مشتبه نخواهد گشت و هیچ‌گاه قدم او از جایگاه و مقام او در درک و فهم امثال این منازل و مقامات علمی متزلزل نمی‌گردد.

ظریف‌ترین طبایع موجودات ارضیه و نفس او نخستین مراتب نفوس عالیه است و شایستهٔ این است که به صورت ملک مصور گردد. پس هنگامی که (این جوهر قدسی و طایر ملکوتی درنتیجهٔ اختلاط به ماده)، از آن مقام و مرتبه‌ای که شایسته و سزاوار او است عدول نمود (و خود را اسیر و پای‌بند تعلقات جسمانی نمود) در این صورت بقای او در این سرای مادی و دلبستگی او بدین منزلگاه جسمانی برای او اولی و احق است از ارتقا به منازل عالی روحانی و مقامات رفیع انسانی و در این هنگام از صورت انسانی بیرون می‌رود و صورت ملکوتی از وی سلب می‌گردد و با ارتکاب اعمال و افعال ناشایسته، یا صورت شیطانی و یا صورت سبعیت و بهیمیت حیوانی را برای خود کسب می‌کند (و داخل در سلک شیاطین و یا حیوانات درنده می‌شود) و برای همیشه در آتش حرمان و حسرت و ندامت می‌سوزد و به درجات و مراتب بهشت ارتقا نمی‌یابد.

پس نفوس انسانی برحسب اوایل حدوث (که هنوز عقل هیولانی از قوه به فعل نرسیده است) صورت نوع واحدی است به نام انسان (که کلیهٔ افراد در این مرتبه، نوع واحداند و هیچ اختلاف و تفاوتی مابین آن‌ها نیست) ولی چون از قوهٔ انسانیت بیرون رفتند و انسان بالفعل شدند و عقل هیولانی آن‌ها به مرتبهٔ عقل بالفعل نایل گردید، انواع گوناگونی خواهند شد از جنس ملائکه، و یا از جنس شیاطین و یا از جنس سباع و بهایم، که البته تبدیل آن‌ها به این انواع برحسب نشأه دوم و یا نشأه سوم خواهد بود (زیرا نفس در هر نشأه‌ای از نشآت حالت و خصوصیت جدیدی پیدا می‌کند که برحسب آن حالت و خصوصیت به انواع مختلفی منقسم می‌گردد) و به زودی اطلاع بیش‌تری درباره این مطلب خواهی به دست آورد و مقصود ما از ذکر این مطلب در این‌جا این بوده است که خوانندگان به طور اجمال بدانند که نفس حادث است به حدوث بدن و این‌که برای نفس پس از حدوث و تعلق به بدن اختلافات و تفاوت‌هایی است در جنس و نوع و شخص.[1]

وضع ـ یکی از مقولات نه‌گانه عرضی وضع است که در تعریف آن گفته‌اند «و هی هیئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة اجزائه بعضها الی بعضٍ» و یا بودن جسم است به نحوی که «یکون لاجزائه بعضها الی بعضٍ نسبة فی‌الجهات المختلفة کالقیام و العقود.»

صدرا گوید وضع عبارت از نفس نسبت نمی‌باشد زیرا گرچه نسبت بین اجزای آن واقع است لکن آن نسبت از باب اضافه است نه وضع بلکه بودن جسم به نحوی که برای اجزای آن این نسبت است وضع است و مراد از این وضع وضعی که در نقطه گفته شده است نیست.

وضع گاه به طبع است و گاه بالفعل است و گاه بالقوت است و بالجمله وضع بر سه معنی

۱ـ ترجمه شواهدالربوبیه، صص ۴۸۱ به بعد.

اطلاق می‌شود.

۱ـ «کون الشئ مشارالیه بالحس» که به این معنی نقطه را وضع است و وحدت را وضع نیست.

۲ـ کون‌الکم بحیث یمکن ان یشارالیه فی جهة

۳ـ حالة الجسم فی جهة نسبة اجزاءِ بعضها الی بعضٍ[1]

ولایت ـ ولایت مأخوذ از ولی است یعنی قریب و از این‌رو است که حبیب را ولی گویند یعنی محبوب را ولی گویند و در اصطلاح قریب و نزدیک به خدا را ولی گویند و ولایت دوگونه است، عام و خاص.

ولایت عامه برای هر کسی که به خداوند ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد حاصل می‌شود که فرمود: «الله ولی‌الذین آمنوا...»

و ولایت خاصه عبارت از مرتبه فنای در خداوند است فنای ذاتی، صفاتی و افعالی پس ولی کسی است که فانی فی‌الله و متخلق به اسما و صفات او است، آن هم یا عطایی است و یا کسبی ولایت عطایی به قوت انجذاب به حضرت الهیه حاصل می‌شود قبل از مجاهدت.

و آن ولایتی که بعد از مجاهدت به‌واسطه انجذاب به حضرت الهیه حاصل می‌شود در این‌که آیا ولی باید بداند که ولی است و یا لازم نیست که خود بداند که ولی است اختلاف است بعضی گفته‌اند اصلاً جایز نیست که ولی خود بداند که ولی است زیرا ولی به خود به نظر حقارت و کوچکی می‌نگرد و اگر احیاناً چیزی از کرامات ظاهر شود می‌ترسد که مکر باشد و دائماً احساس ترس می‌کند.

عده‌ای گویند جایز است که ولی بداند که ولی است...[2]

فی‌الولایة

اعلم ان الولایة مأخوذة من الولی و هوالقرب، و لذلک یسمی الحبیب ولیاً، لکونه قریبا من محبه، و فی الاصطلاح هوالقرب من‌الحق سبحانه، و هی عامة و خاصة.

والعامة حاصلة لکل من امن بالله و عمل صالحاً قال الله تعالی: الله ولی‌الذین امنو یخرجهم من‌الظلمات الی النور.

والخاصة هوالفناء فی‌الله ذاتا و صفة و فعلا، فالولی هو الفانی فی‌الله، القائم المتخلق باسمائه و صفاته تعالی، و هی قد تکون عطائیة، و قد تکون کسبیة، والعطائیة ما یحصل بقوة الانجذاب الی الحضرة الالهیة قبل المجاهدة، والکسبیة ما یحصل بالانجذاب الهیا بعد المجاهدة، و من سبقت جذبته علی مجاهدته یسمی بالمحبوب، لان الحق سبحانه یجذبه الیه، و من سبقت مجاهدته جذبته، یسمی بالمحب، لتقرب الیه اولا، ثم یحصل له الانجذاب ثانیا، کما قال رسول‌الله صلی‌الله علیه واله ناقلا عن ربه: لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه... الحدیث، فجذبته موقوفة علی المحبة الناتجة من تقربه، و لذلک یسمی کسبیا، و ان کان هذا التقرب ایضاً من جذبته سبحانه من طریق الباطن الیه و دعوته باستعداده الازلی الی حضرته، اذ لولاه لما امکن لاحد ان یخرج من حظوظ نفسه، والمحبوبون اتم کمالا و ارفع منالا من المحبین.

واختلفوا فی ان الولی هل یجوز ان یعلم انه ولی ام‌لا؟ فمنهم من قال لایجوز، ذلک لان الولی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۶، ۲۲۰.

۲ـ مفاتیح‌الغیب، صص ۴۸۷ ـ ۴۸۸.

یلاحظ نفسه بعین الاستصغار، و ان ظهر شیء من الکرامات خاف ان یکون مکرا، و هو یستشعر الخوف دائما سقوطه عما هو فیه، و ان یکون عاقبته بخلاف حاله، و هؤلاء لا یجعلون من شرط الولایة و فاءالمآل، والحق عندنا خلافه. فان اصل الولایة العلم بالله و صفاته و آیاته و ملائکته و کتبه و رسله والیوم الاخر علماً شهودیاً برهانیاً، والعلوم البرهانیة غیر قابلة للانمحاء والزوال والنسیان.

و منهم من قال: یجوزان یعلم الولی انه ولی، و لیس من شرط تحقق الولایة فی‌الحال الوفاء فی‌المآل، و قیل: علامة الولایة ثلاث، شعله بالله تعالی، و فراره الی‌الله، و همه (الله).

و اعلم ان‌الولی کما اشرنا الیه هوالعارف بالله والیوم الاخر، والمواظب علی‌الطاعات و نفل العبادات. المجتنب عن المعاصی واللذات، المعرض عن‌الدنیا و ما فیها، المعصوم عن‌الجهل والخطاء، و لیس عندنا من شرط الولایة ظهور الکرامة و خوارق العادة، و ربما یظهر خرق‌العادة من غیرالولی ایضا کالرهابین والمستعینین بالجن و غیرهم، فلذا قالوا: ان الخوارق اربعة انواع: معجزة و کرامة و معونة و اهانة، فالمعجزة للانبیاء، والکرامة للاولیاء، و هی ظهور امر خارق للعادة، غیر مقارن للتحدی، و بها یمتاز عن المعجزة، و بمقارنة الاعتقاد الصحیح والعمل الصالح، والتزام متابعة النبی صلی‌الله علیه و اله یمتاز عن‌الاستدراج، و من مؤکدات تکذیب الکذابین.

کما روی: ان مسیلمة دعا لاعور ان یصیر بصیراً بعینیه، فصارت عینه الصحیحة عمیاء، و یسمی هذا اهانة، و قد یظهر من عوام المسلمین مخلصاً....

وهم ـ وهم عبارت از اعتقاد مرجوح است و بعضی گویند عبارت از حکم به امور جزئیهٔ غیرمحسوسه است و گاه اطلاق می‌شود بر قوتی که این امور را ادراک می‌کند و گویند قوت واهمه.

و بالجمله قوت واهمه قوه‌ای است که محل آن تجویف اوسط دماغ است و عمل آن ادراک معانی غیرمحسوسه است.

این قوت در حیوانات حاکم است همان‌طور که قوت عاقله در انسان.

صدرا گوید وهم نزد ما عبارت از اضافهٔ ذات عقلیه است به شخص جزئی و بنابراین قوت عاقلهٔ متعلق به خیال از نظر صدرا وهم است و خود قوت مستقلی نیست چنان‌که دیگران گمان کرده‌اند.[1]

۱ـ مفاتیح‌الغیب، ص ۱۳۹ و اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۱۷.

۵

هبوط ـ عده‌ای از فلاسفه از جمله ارسطو گویند نفوس بشری قبل از وجود ابدان در عالم ملکوت و موطن اصلی خود بوده و بعد گرفتار ابدان و قیود مادی شده‌اند و در این ابدان کسب کمال و فیض کرده و مجدداً به موطن اصلی خود بازگردند.

این عقیده را نسبت به افلاطون نیز داده‌اند و در کلمات افلاطونیان اخیر این معنی نیز هویداست. (مسلماً این نظر مربوط به ارسطو نیست)

از بیانات صدرا در مورد جسمانیة الحدوث بودن نفوس معلوم شد که این نظر مورد قبول او نمی‌باشد.[1]

و بالجمله ملاصدرا گوید حکایت هبوط نفس آدمی از عالم قدس که محل پدر مقدس او بوده است به این عالم که موطن طبیعت است طبیعت جسمانی که به‌مانند گاهواره برای تربیت نفس است و موطن نفس حیوانی است که به‌منزلهٔ مادر نفس ناطقه است در کتب آسمانی بسیار آمده است و همین‌طور در مرموزات انبیا و اشارات اولیا و حکمای کُبرا زیاد آمده است، در قرآن ذکر هبوط و صعود نفس در آیات بسیار آمده است مانند «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه الی اسفل سافلین الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات» و مانند قول خداوند حکایت از آدم و هبوط آن از بهشت: «قلنا اهبطوا منها جمیعاً فإمّا یأتینَّکُم مِنّی هدیً فمن اتبع هُدای فلاخوف علیهم ولا هم یحزنون» و «قال اهبطو بعضکم لبعضٍ عدو و لکم فی‌الارض مستقرّ و متاع الی حین» و آیات دیگر و در حدیث است الناس معادن کمعادن الذهب والفضّة که اشاره به تقدم وجود آن‌ها است در معادن از عقول و نفوس یعنی وجود انسان‌ها متقدم است بر وجود عقول و نفوس در سخنان حضرت امیرالمؤمنین آمده است «رحم‌الله امرءاً عرف من این و فی این والی این» قسمت اول آن اشاره است به حال نفس قبل از کون و قسمت آخر آن اشاره است به حال نفس بعد از کون. ملاصدرا بعد از توضیحاتی گوید. ارسطو در کتاب اثولوجیا گوید فایده هبوط نفس به این عالم معرفت است یعنی نفس به این عالم به‌خاطر شناخت آمده است و ظهور افعال و اعمال و آثار او و گوید اگر به این عالم نیامده بود و معرفت حاصل نمی‌کرد و آثار و افاعیل او ظاهر نمی‌شد قوت‌های او بی‌فایده و مهمل می‌ماند و شرف آنان مجمل می‌ماند و ناشناخته

---

[1] ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، صص ۳۵۵ـ۳۶۵.

پس حکمت الهی ایجاب می‌کرد که نفوس به این عالم مادی هبوط کند)

و در گفتارهای حکما مطالب زیادی در مورد هبوط نفوس به عالم ماده آمده است در مرموزات شریفهٔ حکیمان اشارات بسیاری در این باب آمده است از جمله قصه سلامان و ابسال، قصهٔ حمامهٔ مطوقه در کتاب کلیله و دمنه، قصهٔ حی‌بن یقظان، قصیده عینیه ابن‌سینا. در مطلع آن گوید:

هبطت الیک من المحل الارفع

و رقاء ذات تعزّز و تمنُّع

همهٔ این‌ها مفید این معنی است که برای نفس کینونتی قبل از بدن بوده است و در عالم شامخ الهی وجودی داشته است و این‌که مجدداً عود می‌کند به عالم اصل.

ملاصدرا می‌گوید من توضیح داده‌ام که هبوط نفس عبارت از صدور او است از سبیل اصلی آن و نزول آن از نزد پدر مقدسش، پدر عقلی و آن چیزی که موجب شده است که از آن عالم هبوط کند شؤون فاعل آن و جهات و حیثیات علت آن بوده است. و اشاره شد که معلولات نازل و صادر از فواعل خود به جهات و لوازم امکانی خود صادر می‌شوند یعنی از جهت امکانیت و فقر ذاتی و نقص ذاتی و نیازی که به جاعل خود دارند که از پاره‌ای از این نقایص در لسان شریعت تعبیر به خطاها و خطیئه شده است که نسبت به آدم ابوالبشر داده شده است. ملاصدرا در این‌جا اقوال انباذقلس و افلاطون و سایر فلاسفه‌ای را که گویند نفوس از عالم الهی هبوط کرده و به این عالم خاکی نزول و سقوط کرده‌اند نقل کرده است و علت هبوط نفس را از قول افلاطون نقل کرده است و مجدداً قول ارسطو را بیاورده است و سرانجام گوید حکما هم به‌مانند انبیا عادت داشته‌اند که سخنان خود را به رمز بیان کنند، به رموز و مجازات و استعارات. ملاصدرا می‌خواهد بگوید این سخنان منافاتی ندارد با جسمانیة الحدوث بودن نفوس که نظر و رأی ماست.

و بالجمله ملاصدرا می‌گوید ما از این مجازات و رمزهای حکما نمی‌توانیم این معنی را نتیجه بگیریم که ارواح قبل از ابدان مجرداً و مستقلاً وجود داشته‌اند و گوید حتی شیخ شهاب اشراقی هم قایل به جسمانیة الحدوث بودن نفوس است با این‌که از ظاهر سخنان فارسیان قدیم و حکیمان اشراقی قبل از سهروردی چنین مستفاد می‌شود که ارواح قبل از ابدان بوده‌اند لکن این‌ها همه مجازات است و استعارات، بله ماده نفوس به صورت فیوضات الهی از ناحیه عالم قدس به عالم طبایع افاضه شده است لکن در طبیعت رشد کرده است و گویا حدوث آن هم در مواد مستعد در عالم طبایع بوده است والا همه چیز از عالم الهی صادر شده است و اول ما خلق عقل است و از عالم افلاک طبایع و از عالم عقول و نفوس معنویات و افاضات روحانی به عالم خاکی افاضه شده است بعد از اعتدال عنصری.[۱]

هدایت ـ هدایت یعنی راهنمایی و ارائه طریق خیر و صواب است. صدرا در معنی هدایت گوید «فالخلق هواعطاء الکمال الاول والهدایة هی افادة کمال الثانی» که ابتدا بندگان را آفرید و بعد آن‌ها را به راه راست و طریق سعادت هدایت نمود که فرمود «ربنا الذی اعطی

۱ـ اسفار، ج ۱، سفر ۴، ص ۳۶۰.

کل شیء خلقه ثم هدی» و بالجمله هدایت عبارت از سوق دادن اشیاء است به طرف کمال دوم آن‌ها و کمال دوم کمالی است که موجودات در اصل وجود نیازی بدان ندارند و در بقا هم احتیاج به آن ندارند.[۱]

هلیت بسیطه ـ سؤال به‌واسطهٔ هلیت بسیطه یعنی سؤال از وجود شیء «هل الانسان موجود» که مفاد کان تامه است در مقابل هل مرکبه که مفاد کان ناقصه است یعنی سؤال از وجود شیء لشیء چنان‌که گفته شود آیا انسان ناطق است. «هل الانسان ناطق»

و بالجمله وجود شیء، مسؤول به‌واسطهٔ هل بسیطه است و وجود شیء لشیء، مسؤول به‌واسطه هل مرکبه است.[۲]

هم ـ یکی از کیفیات نفسانیه «هم» است و آن عبارت از کیفیت نفسانی است که به دنبال آن حرکت روح است به داخل بدن و خارج آن که «یتبعها حرکة الروح» حرکت به داخل بدن و خارج آن به واسطهٔ حدوث امری که متضمن خیری متوقع باشد یا شری منتظر و آن مرکب از خوف و رجا است.[۳]

هواجس نفسانی ـ ← خواطر.

هوهویت ـ بیان شد که حمل «هوهو» یا هوهویت یعنی این همانی مفاد آن این است که هر چیزی خودش خودش می‌باشد چنان‌که گوید «فالهو هویة عبارة عن‌الاتحاد بین شیئین فی‌الوجود و هما متغایران بوجه من‌الوجوه المتحدان فی‌الوجوالخارجی اوالذهنی» که تغایر آن‌ها اعتباری و اتحاد آن‌ها وجودی است چه آن‌که وجود منسوب به موضوع به‌عینه وجود منسوب به محمول باشد ـ مانند «زید انسان» که اتحاد میان آن دو در وجود بالذات است و یا آن‌که اتحاد میان آن دو در وجود بالعرض باشد مانند «انسان کاتب است» که جهت اتحاد میان آن دو وجود واحدی است که انتساب آن به موضوع بالذات است و به محمول بالعرض و یا انتساب وجود به هر دو یعنی موضوع و محمول بالعرض باشد مانند «الکاتب متحرک.»

صدرا در جای دیگر گوید هویت از احوال وحدت است و وجود و تشخص و وحدت شیء واحدند ذاتاً و مصداقاً و گوید «ان‌الهویة من احوال الوحدة کما ان الغیریة من اقسام الکثرة.»

و از وجود تعبیر به هویت کرده است چنان‌که گوید «کل هویة سواء کانت واجبة او ممکنة فلا بدلها من لوازم عقلیة.»[۴]

و بالجمله ملاصدرا گوید:

ـ از جمله احکام وحدت هوهویت است و آن عبارت از اتحاد بین دو چیز است در وجود که به‌وجهی از وجوه متغایر و در وجود خارجی و یا ذهنی متحد باشند اعم از این‌که اتحاد بین آن دو بالذات در وجود باشد مثل این‌که هر یک از آن دو امر به‌وجودی موجود باشد که آن دیگر به آن موجود است در این فرض حمل ذاتی خواهد بود مانند «زید انسان است» که وجود منسوب به زید همان وجود منسوب به انسان است.

و اگر اتحاد بین آن دو در وجود بالعرض باشد که وجود منسوب به هر یک عین وجود

۱ـ اسفار، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۸۲.
۲ـ همان، ج ۵، ص ۲۷۹.
۳ـ همان، ج ۱، سفر ۲، صص ۱۰۴ به بعد.
۴ـ همان، ج ۲، سفر ۱، صص ۹۱ـ۹۳.

منسوب به آن دیگر نباشد چه این‌که هر دو موجود به‌وجود بالعرض باشند و یا یکی از آن دو موجود به‌وجود بالعرض باشد. مانند «انسان کاتب است» که جهت اتحاد بین آن دو مفهوم یک وجود است که انتساب آن به موضوع بالذات است و به محمول بالعرض است و مانند «الکاتب متحرک الاصابع».

که جهت اتحاد بین آن دو موجود منسوب به غیر هر دو است یعنی منسوب به انسان است و بالجمله جهت وحدت در هوهویت گاه در هر دو طرف و گاه در یک طرف ذاتی است و گاه از هر دو طرف خارج و منسوب به امری دیگر است.

هویات بسیطه ـ مراد عقول و نفوس و مجردات‌اند.

هویات متجدده ـ حوادث زمانی کلاً هویات متجدده‌اند و بالاخص طبایع جسمیّه که ملاصدرا صور نوعیه اجسام هم می‌داند.[۱]

هویات وجودیه ـ مراد وجودات خاصه‌اند.[۲]

هویت اول ـ یعنی عقل اول.

هویت ساریه ـ ← مرتبت احدیت.[۳]

هویت شخصیه ـ مراد صدرا از این اصطلاح وجود خارجی است و به ذات حق نیز اطلاق هویت شخصیه شده است.[۴]

هیاکل الاعیان ـ مراد موجودات و ماهیات‌اند.[۵]

هیاکل سبعه ـ هفت هیکل یعنی هفت معبد صابئیان بنام سیارات هفت‌گانه درست کرده بودند. صابئیان سیارات را واسطه و شفیع بین بندگان و خدا می‌دانسته‌اند و آن‌ها را عبادت می‌کردند. مبارزه حضرت ابراهیم علیه‌السلام با ستاره‌پرستان و بت‌پرستان که در قرآن مجید آمده است ظاهراً مبارزه با قوم صابئیان بوده است.[۶] ملاصدرا می‌گوید آن‌ها اصنام و بت‌هایی را بر مثال هیاکل هفت‌گانه درست کرده بودند در برابر هر شخص هیکلی بوده است و آن‌ها را از هفت ماده ساخته بودند، آهن، مس و غیره و بالجمله ملاصدرا آن‌ها را عابدان کواکب می‌داند. و آن‌ها را اصحاب اشخاص هم نامیده است.

و أما أصحاب الأشخاص. فقالوا: إذا کان لابدّ من متوسط یتوسل به، و شفیع یتشفع الیه، والروحانیّات و إن کانت هي الوسائل لکنّا إذا لم نرها بالأبصار و لم نخاطبها بالألسن لم یتحقّق التقرّب إلیها إلّا بهیاکلها؛ ولکن الهیاکل قد تُری في وقت ولا تُری في وقت ـ لطلوعها و افولها، و ظهورها باللیل و خفائها بالنهار ـ فلابدّ لنا من صور و أشخاص موجودة قائمة منصوبة نصْب أعیننا نعکف علیها و نتوسّل بها إلی الهیاکل، فنتقرّب بها إلی الروحانیّات، و بها إلی الباري، فنعبدهم لیقرّبونا إلی الله زلفی.

فاتّخذوا أصناماً و أشخاصاً علی مثال الهیاکل السبعة کل شخص في مقابلة هیکل ـ وضعوها من الأجساد السبعة المتطرّقة من الحدید والنحاس و غیرهما، فراعوا في ذلک: الزمان، والوقت، والیوم، والساعة، والدرجة، والدقیقة، و جمیع الأوصاف النجومیّة؛ فتقرّبوا إلیه في یومه و ساعته و تبخّروا ببخوره، وتختّموا

۱ـ اسفار، ج ۳، صص ۶۳، ۶۵.
۲ـ مشاعر، ص ۷۶.
۳ـ اسفار، ج ۲، ص ۳۰۵.
۴ـ همان، چاپ سنگی، ج ۳، ص ۱۷.
۵ـ مشاعر، ص ۵۶.
۶ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۲، ص ۱۲۰.

بخاتمه، ولبسوا لباسه، و تضرّعوا بدعائه، و عزّموا بعزائمه، و سألوا حاجاتهم منه.

فيقولون كان تُقضي حوائجهم بعد رعاية هذه الإضافات، و ذلك هوالذي أشار إليه قوله: (فَلا تَجْعَلو اللهِ أَنْدَاداً) فأصحاب الهيا كل هم عبدة الكواكب إذ قالو بإلهيّتها ـ كامرّ ـ و أصحاب الأشخاص هم عبدَة الأوثان إذ سمّوها آلهة في مقابل الآلهة السماويّة و قالوا: (هؤلاءِ شُفَعاؤُنَا عِنْدَاللهِ) [۱۸/۱۰].

* * *

و قد ناظر الخليل ـ على نبيّنا و آله و عليه‌السلام ـ هؤلاء الفريقين، فابتدء بكسر مذاهب الأشخاص و ذلك قوله تعالى: (وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناهَا إبْراهيمَ عَلى قَومِه) [۸۳/۶] و تلک الحجّة أن كسرَهم قولا لقوله (أَتَعْبُدونَ ما تَنْحِتُونَ* واللهُ خَلَقَكُم وَ مَا تَعْلَمُون) [۹۵/۳۷-۹۶].

و لمّا كان أبوه آذر هوأعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام و رعاية الإضافات...

هیولی ـ در تحت عنوان کلمه ماده آمده است. حکما گویند ماده اولیه عالم که همواره متصور به صور و متقلب به احوال و اشکال و هیأت مختلف است یکی است.

مسألهٔ پیدا کردن مادهٔ اولیه عالم نیز یکی از مسائل مهم فلسفی است که از قدیمی‌ترین ایام مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است و بیان شد که بعضی مادهٔ اولیه را آب و بعضی آتش و بعضی خاک و بعضی هوا و بعضی دو عنصر و بعضی چهار عنصر دانسته‌اند.

فلاسفه در این مورد دقت زیادتری کرده و گویند آب و هوا و خاک و آتش که به نام عناصر اربعه خوانده می‌شوند خود در معرض تحول و تقلب‌اند و فعلیتی دارند و قوتی و صورتی دارند و مادهٔ پس مادةالمواد و هیولای اولی غیر از مواد اربعه و عناصر و ارکانند و آن همان جهت قوتی است که در تمام اشیاء و موجودات عالم یافت می‌شود.

صدرا گوید کسی که اندک شعوری داشته باشد درمی‌یابد که در اجسام چیزی هست که محل توارد صور و هیأت است و خمیره‌ای هست که محل استحالات و انقلابات است چنان‌که خاک تبدیل به نبات می‌شود و نطفهٔ انسان یا حیوان شود و مسلم است که نطفه در طی مراحل کمال و ادوار وجودی خود به کلی باطل نمی‌شود و چیزی دیگر به نام جنین به وجود آید و بالأخره انسان پدید آید و اگر چنین باشد نتوان گفت که انسان یا حیوان از نطفه است پس معلوم می‌شود که در تمام مراحل و فعلیات و صور چیزی باقی است که وحدت شخصیه و نوعیه به آن محفوظ است و همان هیولی و هیولای اولی بی‌رنگ و بی‌نام است.[۱]

صدرا گوید هیولی در جسم عبارت از محض قابلیت تلبس به صور است «فالهیولی فی الجسم لیس الاجوهراً محضاً له فی‌الوجود قابلیة التلبس بایة صورة وصفة کانت.»

و بنابراین حقیقت هیولی همان استعداد حدوث است که او را هر آن صورتی است بعد از صورت دیگر بر نعت اتصال.

و هیچ جسمی از اجسام عالم عاری و خالی از هیولی نیست و در عین حال عاری از صورتی از صور هم نمی‌باشد.

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۱، صص ۳۷، ۷۳ و ج ۲، سفر ۲، صص ۶۴، ۱۱۷.

و بنابراین هر جسمی در هر مرتبتی متلبس به صورتی است و دارای جهت فعلیتی است «و کل یوم هو فی شأن.» ← ماده و برهان فصل و وصل.[۱]

۱ـ اسفار، ج ۲، سفر ۲، صص ۱۴۵ به بعد.

ی

یقین ـ یقین را چند مرحله است، یقین اول عبارت از علم است. و یقین دوم عین است و یقین سوم حق است و این کمال نفس است برحسب قوت نظری.[1]

یوم‌الفتح ـ ملاصدرا گوید: یوم‌الفتح گاه اطلاق بر وقت ولادت معنوی شود که مهلک بدن و عساکر قوای بهیمی و سبعی و شیطانی منفتح برای روح می‌شود و گاه اطلاق بر قیامت صغری یعنی مرگ طبیعی شده که باب بدن در آن گشوده می‌شود و گاه اطلاق به قیامت کبری می‌شود به ظهور مهدی (ع) و غلبهٔ آن بر دجال.[2]

۱ـ تفسیر ملاصدرا، ج ۶، ص ۱۳۳.

۲ـ همان.

مآخذ

۱ـ اسفار، چاپ سنگی، صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، چاپ اول ۱۲۸۲ هـ.ق.

۲ـ اسفار، چاپ قم، مصطفوی در نه مجلد عبارات عربی /کتاب حاضر از این چاپ است.

۳ـ اسفار، چاپ دارالاحیاءالتراث العربی بیروت ۱۹۸ در نه مجلد.

۴ـ تفسیر کبیر در قم چاپ شده است (یک مجلد آن) به اهتمام سید عبدالله فاطمی ۱۳۹۳ هـ.ق.

۵ـ تفسیر ملاصدرا در شش مجلد به‌وسیله انتشارات بیدار در قم چاپ شده است و در تاریخ ۱۳۶۱ و سال‌های بعد.

۶ـ تفسیر سوره جمعه از انتشارات مولی تهران ۱۳۶۳.

۷ـ تفسیر سوره واقعه از انتشارات مولی تهران ۱۳۶۳.

۸ـ اسرارالآیات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، خواجوی، ۱۳۶۳.

۹ـ تفسیر آیه نور از انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۱ هـ. ش.

۱۰ـ کسر اصنام جاهلیت به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه تهران، دانشگاه ۱۹۶۲ م.

۱۱ـ مظاهر الهیه ـ ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ هـ. ش.

۱۲ـ رساله عرشیه ـ ترجمهٔ غلامحسین آهنی، اصفهان، ۱۳۴۱ هـ . ش.

۱۳ـ ایقاظ النائمین، به اهتمام دکتر مؤیدی، تهران، ۱۳۶۱ هـ . ش.

۱۴ـ مفاتیح‌الغیب، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۳ هـ . ش.

۱۵ـ مجموعهٔ رسائل ملاصدرا شامل چند رساله چاپ سنگی، ۱۳۰۲ و ۱۳۷۵.

۱۶ـ شواهدالربوبیه ،ترجمه جواد مصلح، چاپ تهران، ۱۳۶۶ هـ . ش.

۱۷ـ المبدأ والمعاد، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۴ هـ . ق.

۱۸ـ کتاب مشاعر، به اهتمام هنری کربن، ۱۳۴۲ هـ . ش.

۱۹ـ اکسیرالعارفین، چاپ تهران، ۱۹۸۴ م.

۲۰ـ تفسیر قرآن کریم در شش مجلد، به اهتمام محمد خواجوی، چاپ قم ۱۳۶۱ هـ. ش.